





Geschichte

des

antiken Kommunismus

und

Sozialismus.



Geschichte

des

antiken Kommunismus

und

Sozialismus

von

Dr. Robert Pöhlmann,

o. Professor der alten Geschichte an der Universität Erlangen.

Erster Band.



München 1893
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorwort.

Eine Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus ist noch nicht geschrieben.[1]) Die junge Wissenschaft der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte hat sich aus naheliegenden Gründen ganz überwiegend dem Mittelalter und der Neuzeit zugewendet, während die Altertumskunde trotz mancher trefflicher Einzelarbeiten den Fortschritten der modernen Staats- und Sozialwissenschaft noch lange nicht genügend gefolgt ist. Obwohl wir in Deutschland nach dem epochemachenden Vorgang von Stein und Gneist längst gelernt haben, die ganze Rechts- und Verfassungsgeschichte auf der Geschichte der Gesellschaft aufzubauen, hält die Altertumskunde noch immer an der mechanischen Scheidung von Staats-, Rechts- und Privataltertümern fest und erschwert sich so selbst den Weg, auf dem sie allein zu einer umfassenden sozialwissenschaftlichen Analyse der zahlreichen Probleme gelangen könnte, in denen all diese Gebiete unauflöslich ineinandergreifen.[2])

---

[1]) Das Buch von Cognetti de Martiis: Socialismo antico (Turin 1889) behandelt nur einzelne Teile der Aufgabe und läßt es andererseits zu sehr an einer eindringenden Analyse und systematischen Verarbeitung des Stoffes fehlen.

[2]) Wenn man freilich, wie es soeben wieder in der Ankündigung der

Allerdings sind die Schwierigkeiten derartiger Arbeiten außerordentlich groß! Einerseits wird schon die rein philologisch-historische Behandlung durch die Beschaffenheit der antiken Überlieferung in hohem Grade erschwert, andererseits sieht sich hier der Forscher ununterbrochen genötigt, in Gebiete überzugreifen, auf denen er unmöglich allen Fachmann sein kann. Eine allseitige Würdigung sozialgeschichtlicher Erscheinungen ist nicht möglich ohne eine systematische Verwertung der Ergebnisse der verschiedenartigsten Wissenszweige: der Psychologie, der Ethik und Rechtsphilosophie, der Rechts- und Staatswissenschaften, der Volkswirtschaftslehre und Sozialwissenschaft, der allgemeinen Kultur- und Wirtschaftsgeschichte u. s. w. Dazu kommt, daß diese Ergebnisse vielfach höchst schwankend, unsicher und widerspruchsvoll sind, daß häufig nicht einmal über die wissenschaftliche Terminologie eine gewisse Einigung erzielt ist. Gerade die Sozialwissenschaft stellt auf dogmengeschichtlichem Gebiete ein Chaos dar![1])

---

dritten Auflage von Pauly's Realencyklopädie geschieht, Staat und Recht als „Antiquitäten" betrachtet und demgemäß behandelt, so kann von einer lebendigen Auffassung im Sinne moderner staats- und sozialwissenschaftlicher Auffassung nicht die Rede sein.

[1]) Die Verwirrung, die auf diesem Gebiete z. B. über den Begriff „Sozialismus" herrscht, wird von einem hervorragenden Systematiker mit Recht als eine „klägliche" bezeichnet. S. Dietzel: Beiträge zur Gesch. des Sozialismus und Kommunismus. Ztschr. f. Lit. u. Gesch. der Staatsw. I, 1. Dazu die Einleitung in das schöne Buch desselben Vf. über Rodbertus. — Aber auch der äußerst scharfsinnige und anregende Versuch Dietzels, eine neue Terminologie zu begründen, ist nicht ohne Widerspruch geblieben, und es dürfte in der That nicht möglich sein, eine so scharfe Grenzlinie zwischen Sozialismus und Kommunismus zu ziehen, wie es hier geschieht.

Dieser unfertige Zustand auf dogmengeschichtlichem Gebiete mag es entschuldigen, wenn auch die in der vorliegenden Schrift zu Grunde gelegte Auffassung des Sozialismus als des Inbegriffes der auf möglichste Soziali-

Allein so groß das Wagnis ist, welches der Altertumsforscher auf sich nimmt, wenn er unter solchen Verhältnissen an eine der schwierigsten Aufgaben der Sozialgeschichte herantritt, umgehen läßt sich dieselbe auf die Dauer von der Altertumswissenschaft nicht. Soll es wahr bleiben, was Lassalle im Hinblick auf eine Rede August Böckhs gesagt hat, daß in Deutschland gegen das Manchestertum glücklicherweise die antike Bildung ein Gegengewicht bildet, — soll dieselbe wirklich, wie er noch hoffte,[1]) die „unverlierbare Grundlage des deutschen Geistes" bleiben und sich gegen den einbrechenden Materialismus behaupten, dann muß auch eine Darstellung des antiken Lebens erreicht werden, die, — um mit dem unvergeßlichen Nitzsch zu reden, — die alte Welt von denselben Lebensfragen bis zum Grunde bewegt zeigt, welche noch heute zum Teil ungelöst jeden ehrlichen Mann beschäftigen.[2])

Wer solche Fragen mehr oder minder ignorieren zu können glaubt, weil dabei, wie ein Philologe von des Verfassers Buch über die antiken Großstädte gemeint hat, das philologische Interesse zurücktrete, der setzt selbst den Wert herab, welchen die Antike gerade für die Gegenwart gewinnen könnte.[3]) Jedenfalls wird derjenige, der es nie

sierung von Volkswirtschaft und Gesellschaft gerichteten Bestrebungen nicht völlig befriedigen kann.

[1]) Es berührt uns heutzutage mit einer gewissen Wehmut, wenn wir einer Zeit gedenken, in der selbst ein radikaler Weltverbesserer, wie Lassalle, sich mit solcher Wärme zu den Grundlagen unserer höheren Bildung bekennen konnte, der Bildung einer Geschichtsepoche, die er als solche doch „im Ablaufen begriffen" wähnte!

[2]) In der Vorrede zu den „Gracchen".

[3]) Vgl. meine Abh. über „das klassische Altertum in seiner Bedeu-

ernstlich versucht hat, sich Rechenschaft zu geben von den letzten Gründen sozialen Lebens, nimmermehr dazu gelangen, die antike Welt sich und Anderen wirklich lebendig zu machen. Das Ideal aller humanistischen Bildung, auf einem Gebiete heimisch zu sein, von dem aus man die wesentlichsten Interessen der Menschheit zu verstehen vermag, es ist für ihn nicht vorhanden.

Auch handelt es sich hier ja um Studien, welche für die Erkenntnis des antiken Lebens überaus ergebnisreich werden können. Wie Curt Wachsmuth in seiner Leipziger Antrittsrede mit Recht bemerkt hat, sind auf dem Gebiete der antiken Sozial- und Wirtschaftsgeschichte ganz elementare Fragen noch gar nicht gestellt, geschweige befriedigend beantwortet. Wo hätten wir z. B. eine wirklich genügende kritische Analyse und sozialpolitische Würdigung der platonisch aristotelischen Staats- und Gesellschaftstheorie?

Wer hier von den richtigen Gesichtspunkten aus und mit der richtigen Fragestellung an die Quellen herantritt, wird selbst da, wo kaum eine Nachlese möglich schien, überraschende Resultate gewinnen, wahre Entdeckerfreude erleben können. Auch der vorliegenden Arbeit hat dieselbe nicht gefehlt; und wenn Vf. irgend auf Anerkennung rechnen darf, so wird man ihm wenigstens die vielleicht nicht versagen, daß die hier durchgeführte Methode und Betrachtungsweise wohl geeignet ist, auf wichtige Seiten des antiken Kultur- und Geisteslebens ein neues Licht zu werfen, unser Wissen von der Antike zu erweitern und zu vertiefen.

---

tung für die politische Erziehung des modernen Staatsbürgers" (Beilage z. allgem. Ztg. 1891 No. 26 u. 27.)

Leider war es nicht möglich, in dem vorliegenden Bande das erste Buch zum Abschluß zu bringen. Die Geschichte des Staatsromans und der sozialen Demokratie in Hellas muß dem zweiten (Schluß) Bande vorbehalten bleiben, der außerdem noch Rom und die religiösen Erscheinungsformen des antiken Sozialismus (im Juden- und Christentum und im Mazdakismus) zur Darstellung bringen soll.

Erlangen im Oktober 1893.

Robert Pöhlmann.

Inhalt.

Erstes Buch. Hellas.

Erstes Kapitel. Der Kommunismus älterer Gesellschaftsstufen. Wahrheit und Dichtung 3—146.



Erstes Buch.

Hellas.



Erstes Kapitel.

Der Kommunismus älterer Gesellschaftsstufen. Wahrheit und Dichtung.

Erster Abschnitt.

Der Kommunismus der Urzeit.

Über der Vorzeit der Hellenen liegt ein Dunkel, welches die Anfänge ihres nationalen Daseins unseren Blicken fast völlig entzieht. Schmerzlich vermissen wir in diesem Dunkel — um mit Jacob Grimm zu reden — ein Morgenrot, wie es Dank eines Römers unsterblicher Schrift die deutsche Urgeschichte erhellt. Nach Jahrhunderten zählende Entwicklungsperioden, auf welche dort das volle Licht der Geschichte fällt, gehören hier der vorgeschichtlichen Epoche an. In den ältesten Schriftzeugnissen, die uns einen tieferen Einblick in das Leben der Nation gewähren, in den Epen, haben wir schon eine in gewissem Sinne fertige Welt vor uns; insbesondere läßt das wirtschaftliche und soziale Leben der epischen Welt ein — im Vergleich mit den ältesten bezeugten Zuständen der Germanen — weit fortgeschrittenes Stadium der Entwicklung erkennen.

Wenn nun selbst bei den Germanen trotz der unschätzbaren Berichte eines Cäsar und Tacitus über das Haupt- und Grundproblem der ältesten Agrarverfassung, über die Frage nach der Entstehung und Ausbildung des Privateigentums am Grund und Boden ein sicheres Ergebnis aus den Quellen nicht zu gewinnen ist, und vielfach Schlüsse nach der Analogie primitiver Gesellschaftszustände überhaupt die streng historische Beweisführung ersetzen müssen, wie viel mehr ist die äußerste Vorsicht da geboten, wo die geschichtliche Überlieferung eine so ungleich jüngere ist! —

Immerhin wird man selbst über die ersten Anfänge des nationalen Wirtschaftslebens einige Vermutungen wagen dürfen. Vieles von dem, was wir aus Sprachvergleichung und geschichtlicher Kunde über die Zustände der indogermanischen Völker bei ihrem Eintritt in die Geschichte erfahren, drängt uns nämlich zu der Annahme, daß die Hellenen in ihre späteren Wohnsitze zuerst nomadisierend gekommen sind[1]) und daß sie daher — trotz ihrer Bekanntschaft mit einem primitiven Feldbau — ihre ersten Einrichtungen in der neuen Heimat so getroffen haben werden, wie es den Bedürfnissen eines Wandervolkes entsprach. Schon Thukydides ist der Ansicht, daß die ältesten Griechen ein Volk von Viehzüchtern gewesen seien, die sich nur zu einem notdürftigen Ackerbau bequemt und stets mit Leichtigkeit ihre Wohnsitze gewechselt hätten.[2]) Auch er nimmt an, daß die Hellenen längere Zeit gebrauchten, bis sie die bei allen Wandervölkern tief eingewurzelte Abneigung gegen das mühselige Geschäft der Bodenbestellung, die Lust am Raub- und Wanderleben soweit überwunden hatten, daß sie sich zu dauernder Siedlung entschlossen.

Ist diese Auffassung richtig, dann würde sich uns in der That ein bedeutsamer Einblick in das Leben der Vorzeit eröffnen. Denn mit dem Wirtschaftssystem dürfen wir auch gewisse Grundformen der Eigentums- und Gesellschaftsordnung als gegeben ansehen. Die angedeutete nomadisierende Wirtschaft hat bestimmte von der Natur gegebene Bedingungen, die mit zwingender Gewalt das menschliche Dasein bestimmen.[3])

Da der Boden nur eine bestimmte Zahl Vieh in Sommer und Winter ernähren kann und allzu große Herden nicht gemein

[1]) Vgl. bes. Schrader: Sprachvergleichung und Urgeschichte^2 S. 407 ff.

[2]) I, 2.

[3]) Vgl. die allgemeine Charakteristik dieses Wirtschaftssystems bei Middendorff: Einblick in das Ferghana-Thal. Memoiren der Petersburger Akademie 1881 S. 457 ff. und Meitzen: Das Nomadentum der Germanen und ihrer Nachbarn in Westeuropa. Abh. des 2. deutschen Geographentages zu Halle 1882 S. 75 ff. — Die Individualwirtschaft der Germanen u. s. w. Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik 1883 S. 11 f.

schaftlich zusammengehen können, müssen Weidereviere gebildet werden, deren Grenzen nicht überschritten werden dürfen. Demnach zerfallen auch die Besitzer der Herden in Gruppen, und diese Gruppirung vollzieht sich bei dem geschlossenen Familienleben der Hirtenvölker naturgemäß nach Familien und Sippen. Der Geschlechtsverband betrachtet das besetzte Gebiet als sein gemeinsames Eigentum, solange nicht etwa — wie es anfänglich öfters geschieht — die verschiedenen Weidereviere innerhalb des ganzen Stammes in wechselnde Benutzung genommen werden und demgemäß der Stamm als Träger des Eigentums am gesamten Stammesgebiet erscheint. Jedenfalls ist auf dieser Stufe der Grund und Boden immer ungetheiltes Gemeingut und die Bestellung einzelner Stücke kann höchstens einen vorübergehenden Besitz für die Dauer des Getreidebaus begründen. Die natürlichen Bedingungen dieses Wirtschaftssystems verbieten es, daß der Einzelne einen Teil des Bodens als dauerndes und ausschließliches Eigen in Anspruch nehme. Schon wegen des unvermeidlichen Wechsels der Sommer und Winterweide, welche die Gesamtheit nötigt, die verschiedenen Strecken des Gebietes in fester, der Jahreszeit angepaßter Ordnung zu beziehen,[1] und wegen der ganzen Art und Weise der Bodenbestellung, wie sie eine wilde, die gesamte anbaufähige Fläche im Wechsel von Saat und Weide durchziehende Feldgraswirtschaft mit sich brachte, konnte man dieses System nicht durch das Belieben der Individualwirtschaft und das willkürliche Umsichgreifen des Privateigentums durchbrechen lassen. Dazu kommen die äußeren Schwierigkeiten, mit denen das Volk auf dieser Kulturstufe zu kämpfen hatte. Gegenüber den Gefahren, die hier von der Natur für die kostbarste Habe, den Viehstand, und von feindlicher Gewalt für Existenz und Freiheit droht, können Hirtenvölker die Sicherheit ihres Daseins nur in der Vereinigung der Einzelnen zu einer streng organisierten Gemeinschaft finden, die sich bei der Geschlossenheit des Familienlebens und dem

[1] Vgl. über die in Hellas zu allen Zeiten üblich gebliebenen, durch die verschiedenen Vegetationsregionen bestimmten Wanderungen der Herden Neumann-Partsch: Physikalische Geographie von Griechenland S. 404.

patriarchalischen Zuschnitt des ganzen Daseins überhaupt in der Regel mit einer mehr oder minder kommunistischen Wirtschaft verbindet. Gemeinsame Verteidigung, gemeinsame Befahrung der Sommer- und Winterweiden, meist auch kommunistischer Erwerb für die Genossenschaft, kommunistische Leitung durch das Geschlechtsoberhaupt oder den Stammeshäuptling sind die charakteristischen Züge der Entwicklungsstufe, auf der wir uns mit hoher Wahrscheinlichkeit auch die ältesten Hellenen zu denken haben. Eine *gewisse* communistische Organisation, wenigstens das Prinzip des Gesamteigentums am Grund und Boden würde daher auch für Hellas als der Ausgangspunkt der sozialen Entwicklung anzunehmen sein; wenn auch bei dem Anreiz, mit dem hier Boden und Klima zum dauernden Anbau lockte und bei den Schwierigkeiten, welche dem Raumbedürfnis einer nomadisierenden Wirtschaft die orographische Zerstücklung des Landes und die geringe Ausdehnung seiner Ebenen entgegenstellte, dieser primitive Zustand rascher überwunden wurde, als anderswo.

Freilich müssen wir uns bei alledem stets bewußt bleiben, daß es sich hier eben nur um Wahrscheinlichkeitsergebnisse handeln kann, daß die Voraussetzung, auf der die entwickelte Ansicht beruht, eine mehr oder minder hypothetische ist. Allerdings ergibt eine Vergleichung des Griechischen mit den übrigen indogermanischen Sprachen, daß sich unter den urzeitlichen Ausdrücken, welche Eigentum, Habe, Reichtum u. s. w. bezeichnen, keiner befindet, welcher sich auf Grund und Boden bezöge.[1] Allein was für die indogermanische Urzeit gilt, braucht ja nicht *notwendig* auch auf die hellenischen Einwanderer in die Balkanhalbinseln zuzutreffen und die *Möglichkeit*, daß die bisherige Sprachforschung und Urgeschichte eine allzulange Fortdauer nomadischer oder halbnomadischer Zustände bei den einzelnen indogermanischen Völkern angenommen hat, ist wenigstens nicht ohne weiteres abzulehnen.[2]

[1]) Schrader a. a. O. S. 420.

[2]) Vgl. die Untersuchungen von *Much*: Waren die Germanen Wander-

Doch sei dem, wie ihm wolle, mag die angedeutete Form der Gemeinwirtschaft einem älteren Stadium der Entwicklung angehören oder in spätere Zeit herabreichen, darüber kann nach den Ergebnissen der vergleichenden Wirtschafts- und Rechtsgeschichte kein Zweifel bestehen, daß das genossenschaftliche Prinzip, welches in jener Gemeinwirtschaft wirksam war, dieselbe lange überdauert hat. Auch bei den Hellenen ist der Übergang zur vollen Seßhaftigkeit in genossenschaftlicher Weise erfolgt, ist die endgültige Besiedlung des Bodens nicht Sache des Einzelnen gewesen, sondern der als Gemeinschaften für alle Lebenszwecke bestehenden Verbände der Familien und Sippen.[1] Dieser ursprüngliche Zusammenhang zwischen Geschlechtsverband und bäuerlicher Ansiedlungsgemeinde ist bei den verschiedensten indogermanischen Völkern noch deutlich erkennbar,[2] und was insbesondere die älteste griechische Dorfgemeinde betrifft,

hirten (Ztschr. f. deutsches Altertum 1892 S. 97 ff.) und von Hirt: Die Urheimat der Indogermanen. Indogermanische Forschungen 1892 S. 185.

[1]) Diese die Gemeinde bildenden Verbände können entweder einzelne Geschlechter (was offenbar die Regel) oder Zweige eines großen Geschlechtes oder Vereine mehrerer Geschlechter sein.

[2]) Bei den Iraniern ist vis nicht nur das Dorf, sondern zugleich das Geschlecht. Vgl. Geiger: Ostiranische Kultur im Altertum S. 421. Im vedischen Volk wohnt die Verwandtschaft (jánman) zusammen in einem Dorfe (grāma). Zimmer: Altindisches Leben S. 159 f. Ebenso erfolgte bei den Germanen der Anbau geschlechterweise (cognationes hominum, qui una coierunt Cäsar b. g. VI, 22). Und wenn sich das auch noch auf einen halbnomadischen Zustand bezieht, so verrät doch die später für das Dorf (vicus) vorkommende Bezeichnung genealogia (z. B. L. Alam. 87) die Häufigkeit patronimischer Ortsnamen u. dgl. m. den Zusammenhang zwischen germanischer Dorf- und Sippengemeinschaft. Vgl. Gierke: Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft I, 60 f. Schröder D. R. G. I, 12. Brunner D. R. G. I, 84. Was die Slaven betrifft, so gelten die Angehörigen des Mir (der russischen Dorfgemeinschaft) wenigstens als Abkömmlinge desselben Stammvaters. Über das Geschlechtsdorf der Südslaven insb. vgl. Krauß: Sitte und Brauch der Südslaven S. 23 ff. Bei den Römern sind affines die Grenznachbarn, aber eben deshalb ursprünglich regelmäßig auch Verwandte. Festus p. 11 affines in agris vicini sive consanguinitate conjuncti. Vgl. Leist: Gräco-italische R. G. S. 103. Schrader a. a. O. S. 787 f.

so hat schon Aristoteles eine ursprüngliche Verwandtschaft der Gemeindegenossen angenommen, indem er sich u. a. mit Recht auf die mehrfach vorkommende Bezeichnung derselben als *ὁμογάλακτες* (Milchvettern) beruft.[1])

Sehr treffend hat ferner Aristoteles im Hinblick auf diese ursprüngliche Identität von Gemeinde und Geschlechtsgenossenschaft den Satz aufgestellt, daß die Verfassung der Gemeinde sich anfänglich mit derjenigen der Geschlechtsgenossenschaft gedeckt haben müsse, daß die ganze Gemeindeorganisation ursprünglich eine rein patriarchalische war. Haben sich doch auch die Rechtsformen des hellenischen Staates von Anfang an so enge an die der Familie angelehnt, daß der Sippenverband, wenn auch später in der Gestalt eines künstlichen Systems fingierter Geschlechtsvetterschaft, sich bis tief in die geschichtliche Zeit hinein als ein wesentlicher Faktor der politischen Ordnung behauptete. Wenn noch in einer sehr späten Epoche, wo die auf der Geschlechterverfassung beruhende Organisation und Einteilung des Volkes längst durch das territoriale Prinzip durchbrochen war, die Erinnerung an das ursprüngliche Gemeindeprinzip so zähe fortlebte, daß die Voraussetzung der Verwandtschaft unter den Dorfgenossen als einer natürlichen mehrfach noch festgehalten werden konnte, so muß dieses Prinzip in der That lange Zeit die beherrschende Norm des gesamten Volkslebens und daher auch die Grundlage aller agrarischen Ordnung gewesen sein.

Wenn aber die Geschlechtsgenossenschaft als bäuerlicher Ansiedlungsverband (*κώμη, δῆμος*) die ursprüngliche Trägerin der wirtschaftlichen und sozialen Organisation des seßhaft gewordenen Volkes war, so ist sie es gewesen, deren Beschluß die Art der An-

[1]) Politik I, 2, 7. 1252b. Auch die gentilicische Bezeichnung attischer Gemeinden (Philaidai, Paionidai, Butadai u. a.) wird sich zum Teil aus dem Zusammenhang von Geschlechtsgenossenschaft und Ansiedlungsgemeinde erklären. Ebenso gehört hierher die uralte Volksteilung nach Phratrien (*φρήτρη* bei Homer), die ursprünglich gewiß identisch sind mit den südslavischen bratstva (territorialen Vereinigungen blutsverwandter Familien). S. Krauss a. a. O. S. 2. Töpfer: „Attische Genealogie" geht auf die Frage nicht ein.

siedlung und die Verteilung von Grund und Boden bestimmte. Sie hat nach festen Normen den Losanteil (κλῆρος) der Genossen am Wohnareal und Ackerland, die Nutzung von Weide und Wald geregelt und gewiß auch die Art und Weise des Wirtschaftsbetriebes ihrem Einfluß unterworfen, soweit es die ökonomische Interessengemeinschaft der Genossen und die dadurch bedingte Gemeinsamkeit des Handelns irgend erforderte.

Erhebliche Zweifel ergeben sich nun aber freilich sofort, wenn wir weiter fragen, wie und in welchem Grade die Gebundenheit des Einzelnen durch diese einheitliche von dem Gefühle innigster Lebensgemeinschaft durchdrungene Genossenschaft in der Eigentumsordnung zum Ausdruck gekommen ist. Hat die Agrargemeinde an den gemeinwirtschaftlichen Lebensformen der älteren Wirtschaftsstufe so strenge festgehalten, daß sie die als Gesamteigentum occupierte Flur auch *ferner* noch als solche behandelte? hat sie nicht nur an Weide, Wald und Ödland dies genossenschaftliche Gesamteigentum behauptet, sondern auch am Kulturboden und daher dem Einzelnen nur ein vorübergehendes — periodisch neu geregeltes — Nutzungsrecht gewährt, aus dem sich erst allmählich mit den steigenden Anforderungen an die Intensität des Anbaues und dem zunehmenden Streben nach individueller Erwerbsselbständigkeit das Sondereigentum herausgebildet hat?[1])

Wir können diese Frage doch nicht ohne weiteres mit der Zuversicht bejahen, wie man es nach einer weitverbreiteten Ansicht über die geschichtliche Entwicklung der Wirtschaftsformen thun müßte. So zahlreich die kommunistischen Züge sein mögen, die man in dem Agrarrecht der verschiedensten Völker nachgewiesen hat, so genügen sie doch noch nicht, um auch für Zeiten *völliger Seßhaftigkeit* die Behauptung zu rechtfertigen, daß „der Kollektivbesitz

---

[1]) Wir sehen hier ab von dem gewiß nur als Ausnahme eintretenden Fall, daß in Folge besonderer Terrainverhältnisse oder Stammesneigungen die Ansiedlung in Einzelhöfen erfolgte, wo die genossenschaftliche Agrargemeinschaft sich von Anfang an auf Viehweide und Waldnutzung beschränkt haben wird.

von Grund und Boden als eine urgeschichtliche Erscheinung von *allgemeiner* Geltung angesehen werden könne,"[1]) oder — wie ein anderer Vertreter derselben Richtung sich ausdrückt[2]) —, daß wir darin eine „*notwendige* Entwicklungsphase der Gesellschaft und eine Art von Universalgesetz erblicken müssen, welches in der Bewegung der Grundeigentumsformen waltet". Dieses „Gesetz" kann als erwiesen nur insoferne anerkannt werden, als man dabei die ersten Anfänge wirtschaftlicher Entwicklung überhaupt — ohne Rücksicht auf die erreichte Stetigkeit des Wohnens — oder nur einen *Teil* des Grund und Bodens im Auge hat. Wenn man demselben jedoch eine allgemeine Gültigkeit auch für die Zeiten voller Seßhaftigkeit zuschreibt und zugleich für dieses fortgeschrittenere Stadium ohne weiteres die Fortdauer des Kollektiveigentums auch am *Pflugland* annimmt, so beruht das wohl auf einer zu frühen Verallgemeinerung, wie sie sich ja bei der einseitigen Anwendung des vergleichenden Verfahrens leicht einstellt.[3])

Wir verkennen den unschätzbaren Wert der vergleichenden Methode keineswegs. Das Verfahren, welches auf streng induktivem Wege die unbekannten Zustände eines Volkes durch Rückschlüsse aus den bekannten Verhältnissen von Ländern mit verwandter Bevölkerung zu erhellen sucht, steht von vorneherein weit über der in der Altertumswissenschaft ja noch immer verbreiteten Art der Deduktion aus vagen allgemeinen Vorstellungen, bei denen man die reale Anschauung mehr oder minder vermißt, sowie auch über jener äußerlichen Verwertung der geschriebenen Quellen, deren letztes Ergebnis auf den Satz hinauskommt: quod non est in

[1]) Maine: Lectures on the early history of Institutions S. 1.

[2]) Laveleye: De la propriété et des ses formes primitives[4] 1891 S. 2.

[3]) Wie unsicher der Boden noch ist, auf dem wir uns hier bewegen, beweist die Theorie, die Dargun in der Abh.: Ursprung und Entwicklungsgeschichte des Eigentums (Zeitschr. f. vergl. Rechtsw. V) aufgestellt hat, daß nämlich zwar unser heutiges individuelles Eigentum aus dem Gemeineigentum entstanden, daß aber diesem in den allerrohesten Anfängen individuelles Eigentum vorangegangen sei!

fontibus, non est in mundo.[1] Wir sind auch durchaus nicht der Ansicht, daß etwa die Ursprünglichkeit des privaten Grundeigentums bei den antiken Völkern irgendwie erweisbar[2] und daher jeder Versuch, die Ansicht von der sekundären Entstehung desselben aus der allgemeinen wirtschaftlichen Kulturgeschichte zu begründen, überflüssig sei. Allein wenn wir uns die Verschiedenartigkeit der Erscheinungen vergegenwärtigen, die für einen solchen Versuch zu Gebote stehen: Die germanische Feldgemeinschaft, die Agrarverfassung der indischen Dorfgemeinde, den Gemeindekommunismus der Ostslaven (den russischen Mir), den Familienkommunismus der südslavischen Hausgemeinschaft und den Stammkommunismus der keltisch-irischen Klanverfassung — so wird man sich wohl kaum der Hoffnung hingeben, aus der Fülle dieser eigenartigen sozialen Gebilde eine bei allen indogermanischen Völkern nach ihrer Seßhaftwerdung gleichmäßig auftretenden Urform der Eigentumsordnung erschließen zu können. Diese Mannigfaltigkeit der Entwicklung gestattet für Völker, bei denen die Spuren der ursprünglichen Agrarverfassung so sehr verwischt sind, wie bei den Hellenen, doch gar zu verschiedene Annahmen! Die Vergleichung läßt uns hier einerseits im Dunkeln darüber, mit welcher Form der kollektiven Bodennutzung diese Völker etwa begonnen haben mögen, mit dem Gesamt

[1]) In dieser Hinsicht steht vorliegende Arbeit in principiellem Gegensatz zu der Methode, welche Büchsenschütz in dem sonst so verdienstlichen Buch über Besitz und Erwerb im griechischen Altertum befolgt hat.

[2]) Wenn Fustel de Coulanges (La cité antique[12] p. 62 ff.) diesen Beweis aus Religion und Cultus erbracht zu haben glaubt, so übersieht er, daß die Ideen und Institutionen, mit denen er dabei operiert, meist schon das Ergebnis eines entwickelten seßhaften Lebens sind, also für die Anfänge desselben nichts beweisen. Wenn er insbesondere den Satz aufstellt: „Il est resulté de ces vieilles règles religieuses que la vie en communauté n'a jamais pu s' établir chez les anciens," so fällt diese Behauptung einfach durch den Hinweis auf das thatsächliche Vorkommen der Feldgemeinschaft bei den Griechen auf Lipara (s. u.).

[3]) So einfach liegt die Sache doch nicht, wie z. B. Schrader (a. O. S. 571) und Kraus (a. O. S. 24) annehmen, indem sie ohne weiteres die südslavische Hausgemeinschaft als „indogermanische" Institution hinstellen.

eigentum des Familien- oder des Sippenverbandes; andererseits schließt sie die Möglichkeit keineswegs aus, daß auch hier schon von dem Moment an, wo die persönlichen Geschlechtsverbände zu dinglichen Ortsgemeinden wurden, die einzelnen Familienhäupter ein dauerndes und erbliches Besitzrecht an einzelnen Stücken des Ackerbodens zugewiesen bekamen. Was z. B. die Germanen betrifft, bei denen wir den Proceß der Seßhaftwerdung noch einigermaßen verfolgen können, so begegnen wir zwar auch hier dem agrarischen Kollektiveigentum, in den bekannten Schilderungen Cäsars, aber diese Schilderungen beziehen sich auf Zustände, die von einer festen Besiedlung des Landes noch weit entfernt waren. Wenige Generationen später, als das Volk zu größerer Seßhaftigkeit gekommen, in der Zeit des Tacitus, treten uns Verhältnisse entgegen, die ganz unverkennbar auf das Vorhandensein bestimmter und dauernder Besitzrechte der einzelnen Familien hinweisen.[1]) Während sich bei dem slavischen Gemeindekommunismus der Landanteil aller Gemeindeglieder durch periodische Neuaufteilung immer wider der wechselnden Kopfzahl entsprechend verändert, um das Prinzip der gleichen wirtschaftlichen Daseinsberechtigung Aller aufrechtzuerhalten, während hier demgemäß der Anteil des verstorbenen Genossen an die Gemeinde zurückfällt, jeder zur Gemeinde neugeborene Knabe aber den Teiler mehrt und gleichen Anteil am vorhandenen Liegenschaftsvermögen fordert, findet sich bei der germanischen Feldgemeinschaft von alledem keine Spur, weder von einer periodischen Änderung der Zahl und Größe der Hufen, noch auch von einem auf alle Nachgebornenen in gleichem Maße vererblichen Anrecht am gesamten Ackerland, wie es dem Prinzip des Kommunismus allein entsprochen hätte.[2]) Von einem Kommunismus im Sinne der slavischen Agrarverfassung ist also hier keine Rede.

---

[1]) Vgl. Germ. c. 20.

[2]) Daß bei der germanischen Feldgemeinschaft die zu einer Hufe gehörigen Äcker alljährlich oder periodisch eine andere vom Los bestimmte Lage bekommen können, ist ebenfalls mit dem Institut des Privateigentums vollkommen vereinbar.

Sollen wir uns nun das älteste Zeitalter der nationalen Wirtschaftsentwicklung der Hellenen mehr nach germanischem oder slavischem Muster vorstellen?

Eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat ja wohl das Erstere für sich. Denn von den Hellenen gilt in ganz besonderem Maße, was ein tiefer volkswirtschaftlicher Denker der Gegenwart von den Griechen, Italikern und Germanen im Allgemeinen bemerkt hat: „In ihnen lebt ein wunderbarer Trieb, dessen Wesen es ist, daß ihnen niemals und auf keinem Gebiete ihres Lebens das genügt hat, was sie hatten. Stark sind sie in der Verteidigung dessen, was sie besitzen; aber rastlos streben sie weiter, Unbekanntem entgegen. So lange sie eine Geschichte haben, ist es, als ob die Erde sie nicht ruhen ließe, bis sie sie ganz besitzen und genießen. Auch andere Völker haben große Heerzüge und Eroberungen aufzuweisen. Aber jenen war Eines gemein. Bei ihnen genügte es nicht, daß der ganze Volksstamm ein Land gewann. Sie wollten von dem Gewonnenen für jeden Einzelnen einen festen und gehörigen Anteil. Der Einzelne mit seiner Kraft und seinem Besitze war das Ziel des Ganzen. Das hat kein Volk des Ostens je verstanden."[1] Und wo hätte dieses Streben nach individueller Erwerbsselbständigkeit von Anfang an kräftigere Impulse erhalten, mannigfaltigeren Spielraum für seine Bethätigung gefunden, als in der unendlich reichen Verschiedenartigkeit hellenischer Landesnatur!

Allein so wahrscheinlich es ist, daß schon die älteste hellenische Agrargemeinde, da, wo die Voraussetzungen dafür gegeben waren, den einzelnen Genossen oder Familienhäuptern ein gewisses Maß individueller Selbständigkeit einräumte, so bleibt doch auch hier wieder die offene Frage, ob eben jene Bedingungen überall von Anfang an vorhanden waren. Es ist sehr wohl möglich, daß da, wo noch keine ältere Bevölkerung das Werk der Landeskultur in Angriff genommen, wo der hellenische Ansiedler den ungebro-

[1] L. v. Stein: Die drei Fragen des Grundbesitzes und seiner Zukunft. S. 41.

chenen Kräften einer wilden Natur entgegentrat, jener Trieb des Volkscharakters durch das Bedürfnis des gemeinsamen Kampfes gegen die feindlichen Mächte der Unkultur paralysiert wurde und daher auch das gemeinwirtschaftliche Prinzip sich strenger geltend zu machen vermochte, als anderwärts. Hier, wo die Kraft des Einzelnen weit weniger bedeutete, mag anfänglich nicht nur das Geschäft des Rodens und der Entsumpfung, der künstlichen Entwässerung und Bewässerung, sondern vielleicht auch des Säens und Erntens gemeinsame Sache der Agrargenossenschaft gewesen sein, mag der Einzelne keinerlei festen Bodenbesitz außer der Wohnstätte gehabt haben. —

Da es sich demnach hier immer nur um Wahrscheinlichkeitsergebnisse und um Lösungen von relativer Gültigkeit handeln kann, so erscheint es von vornherein überaus bedenklich, wenn Mommsen aus der bloßen Identität von Geschlechtsgenossenschaft und Gemeinde mit Sicherheit schließen zu dürfen glaubt, daß die hellenische, wie die italische Dorfmark überall in ältester Zeit „gleichsam als Hausmark" d. h. nach einem System strengster Feldgemeinschaft bewirtschaftet wurde, als deren wesentlichen Züge er Gemeinsamkeit des Besitzes, gemeinsame Bestellung des Ackerlandes und Verteilung des gemeinsam erzeugten Ertrages unter die einzelnen dem Geschlechte angehörigen Häuser annimmt.[1] Bevor wir einen so völligen Kommunismus im Grundbesitz und Arbeitsertrag und zugleich die Allgemeinheit dieser Einrichtung als Thatsache hinnehmen könnten, müßten uns doch noch ganz andere Anhaltspunkte zu Gebote stehen, wie sie ja Mommsen selbst wenigstens für die altrömische Dorfgemeinde aus der römischen Rechtsgeschichte zu gewinnen versucht hat.

Nun kennt allerdings das ältere griechische Recht eine gewisse Gebundenheit des privaten Grundeigentums, welche der Verfügungsfreiheit des Einzelnen, besonders über die Erb- und Stammgüter zu Gunsten der Familie mehr oder minder weitgehende Schranken

[1] R. G. I[8] 36, 182.

auferlegte; und man hat denn auch nicht gezögert, diese Erscheinung als Überrest eines ursprünglichen agrarischen Gemeindekommunismus, eines genossenschaftlichen Gesamteigentums des Geschlechtsverbandes zu erklären. Allein es findet sich doch nirgends ein Anhalt dafür, daß die Quelle dieser Gebundenheit in einem solchen Gesamteigentum der Sippe zu suchen sei. Soweit wir die vermögensrechtlichen Wirkungen der Verwandtschaft im griechischen Recht festzustellen vermögen, sehen wir sie aus den Rechtsverhältnissen des Hauses, nicht aus der Verfassung des Geschlechtsverbandes hervorgehen. Um das griechische Erbrecht mit der nötigen Sicherheit aus einem Gesamtbesitz des Geschlechtes ableiten zu können, müßten sich doch wenigstens Spuren eines ehemaligen Erbrechtes des ganzen Geschlechtes finden,[1] obgleich selbst das für sich allein die Frage noch nicht entscheiden würde. Denn wie das Privateigentum mit einer Familien- oder Geschlechtsanwartschaft sehr wohl vereinbar ist, so braucht auch diese letztere selbst keineswegs notwendig aus einem gentilizischen Gemeineigentum hervorzugehen, kann sogar unter Umständen Folge einer ziemlich späten Rechtsentwicklung sein.[2])

Ähnliches gilt auch für das Zustimmungs- und Näherrecht der Gemeindegenossen bei Veräußerungen, von welchem man im griechischen Recht Spuren gefunden haben will und welches man ebenfalls mit Unrecht als Beweis für die frühere Existenz der Feld

[1]) Man könnte eine solche Spur vielleicht in dem Stadtrecht von Gortyn finden wollen, wo bekanntlich den Genossen des Stammesverbands (der Phyle) nach den Verwandten ein gewisses Recht auf die Hand von Erbtöchtern eingeräumt wird (VIII § 8 ff.). Allein der Einwand wird dadurch hinfällig, daß dieses Heiratsrecht nach der ursprünglichen Idee der Institution keineswegs als ein selbstnütziges vermögensrechtliches Recht erscheint, sondern diesen Charakter erst auf einer späten Stufe der Rechtsentwicklung angenommen hat. Vgl. Zitelmann: „Juristische Erläuterungen" zum Stadtrecht v. Gortyn. Rhein. Mus. 1885 Ergänzgsh. S. 150 f. und Simon: Zur zweiten Hälfte der Inschrift v. Gortyn. Wiener Studien 1887 S. 8.

[2]) Das gilt selbst für die Familienanwartschaft, wie Beseler in der „Lehre von den Erbverträgen" nachgewiesen hat. (S. 48 ff.)

gemeinschaft und des Kollektivbesitzes am Grund und Boden geltend gemacht hat.[1]) Denn wenn das Recht den Gemeindegenossen die Befugnis einräumte, die Auslieferung einer Hufe an einen ihnen unwillkommenen Fremden zu verhindern, so würde sich das bei dem ganzen Charakter des Gemeindeverbandes zur Genüge aus Gesichtspunkten erklären, die von dem Agrarrecht gänzlich unabhängig sind.[2]) Übrigens ist uns nicht einmal von diesem Institut des Nachbarrechts selbst etwas Sicheres bekannt. Wir wissen nur, daß es in Hellas vielfach Sitte war, bei der Veräußerung von Grundstücken die Nachbarn als Zeugen oder Bürgen teilnehmen zu lassen, und daß dieselben bei dieser Gelegenheit da und dort, wie z. B. in Thurii, eine kleine Münze erhielten, „*μνήμης ἕνεκα καὶ μαρτυρίας*," wie Theophrast hinzufügt.[3]) Von einem Nachbarrecht ist dabei nirgends die Rede, und es ist völlig ungerechtfertigt, wenn Laveleye diese Sitte mit einem angeblichen Einspruchsrecht der Gemeindegenossen in Verbindung bringt und die Vermutung aufstellt, daß die Münze als der Preis für ihre Einwilligung oder als Anerkennung eines gewissen Miteigentumsrechts zu betrachten sei. Die Beteiligung der Nachbarn hat hier offenbar von vornherein keine andere Bedeutung gehabt, als die, die wünschenswerte Öffentlichkeit des Übertragungsaktes im Interesse seiner Rechtsgültigkeit und zu Gunsten Beteiligter und Einspruchsberechtigter zu wahren. — Wer wollte überhaupt in Institutionen, die sich selbst in einer Kolonial=

[1]) So bes. Viollet: Le charactère collectif des premières propriétés immobilières in der Bibliothèque de l'école des Chartes 1872 (XXXIII) S. 465 ff. und nach ihm Laveleye a. a. O. S. 381.

[2]) Vgl. die treffende Bemerkung, die Heusler mit Bezug auf die deutsche Markgenossenschaft gegen Sohm (Die d. Genossenschaft) gemacht hat. „Wohl haben die Genossen, wenn einer die Hufe an einen Ausmärker verkaufen will, ein Zugrecht resp. Widerspruchsrecht (L. Sal. tit. IV 5). Aber dasselbe entspringt keiner Vermögensgemeinschaft, sondern dem Band der persönlichen Zusammengehörigkeit, wie es auch innerhalb der Sippe ohne Vermögensgemeinschaft zur Erblosung geführt hat." Götting. Gel. Anz. 1889 S. 322.

[3]) *Περὶ συμβολαίων* bei Stob. Serm. XLIV, 22.

gemeinde des perikleischen Athens finden, einen Anhaltspunkt für die Beurteilung der primitiven Agrarverfassung der Urzeit suchen!

Zweiter Abschnitt.

Die Hauskommunion und die Frage der Feldgemeinschaft bei Homer.

Mit ungleich größerem Rechte könnte man in dem zuletzt genannten Sinne verwerten die Schilderungen patriarchalischen Familienlebens, denen wir im homerischen Epos begegnen. Welcher Leser der Ilias erinnert sich nicht mit Vergnügen der Erzählung von dem patriarchalischen Haushalt am Hofe des greisen Troerfürsten, der fast die ganze Nachkommenschaft desselben in Einer gemeinschaftlichen Wirtschaft vereinigt?[1])

— im Innern (des schönen Palastes)
Waren von glänzendem Stein fünfmal zehn Zimmer erbauet,
Eins ganz dicht an dem andern, und Priamos Söhne, des Herrschers,
Ruhten darinnen mit ihren vermähleten Frau'n auf dem Lager.
Dann auch waren im Innern des Hofs an der anderen Seite
Zwölf umdachte Gemächer von glänzendem Stein für die Töchter;
Eines dem anderen nah und es ruheten drinnen des Königs
Priamos Schwiegersöhne vereint mit den würdigen Frauen.[2])

Es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß dem Dichter bei dieser Schilderung wirkliche Thatsachen alten Familienrechtes und alter Familiensitte vorgeschwebt hatten. Stimmen doch die wichtigsten Züge der Darstellung mit einer Institution überein, die wir bei den verschiedensten Völkern nachweisen können, und die bei den Südslaven vielfach bis in die Neuzeit ein wesentliches Element der Agrarverfassung gebildet hat. Der Hof des Priamus ist unverkennbar ein Abbild der sogen. Hausgemeinschaften d. h. Vereinigungen von Abkömmlingen desselben Stammvaters, Bluts-

[1]) IV, 243 ff.

[2]) Vgl. auch die Schilderung des Hauses Nestors in der Odyssee bes. III 413.

verwandten zweiten bis dritten Grades, welche in demselben Gehöfte wohnen, Grund und Boden gemeinschaftlich besitzen und von dem Ertrag gemeinsamer Arbeit gemeinsam leben.[1])

Aber der vereinzelte Lichtstrahl, der mit dieser Erkenntnis auf gesellschaftlichen Zustände von Althellas fällt, vermag leider das allgemeine Dunkel nur wenig zu erhellen. Wir wissen nicht einmal, ob das homerische Bild der Hausgemeinschaft der Niederschlag von Erinnerungen an eine kommunistische Familienordnung der Vorzeit ist oder ob es im Hinblick auf den Volksbrauch der eigenen Zeit der Sänger entstand. Die Hausgemeinschaft muß also hier gar nicht einmal mit Notwendigkeit als ein primitives Institut angesehen werden. Sie kann wohl dadurch entstanden sein, daß gleich bei der ursprünglichen Aufteilung des Landes die Ackerlose nicht unter die Einzelnen, sondern unter die in Hausgemeinschaft zusammenlebenden Familien verteilt wurden. Allein daneben bleibt doch immer die Möglichkeit eines sekundären Ursprunges bestehen, d. h. die Hausgemeinschaft kann auch dadurch entstanden sein, daß bei der Aufteilung jedem anteilberechtigten Genossen eine wirtschaftliche Einheit, eine Hufe als Anteil an der gemeinen Feldflur überwiesen wurde, daß diese Einheiten aber von Anfang an als unteilbar galten, und daher bei wachsender Bevölkerung zuletzt mehrere Familien zusammen eine Hufe bewirtschafteten.

So war es z. B. in Sparta in Folge der Unveräußerlichkeit und Unteilbarkeit des *κλήρος* eine nicht ungewöhnliche Erscheinung, daß mehrere Brüder im gemeinschaftlichen Besitz des Familiengutes zusammenhausten.[2]) In der That finden wir die Hausgemeinschaft vielfach gerade in Ländern mit älterer Kultur,[3]) weil hier eben in

[1]) Vgl. z. B. die Schilderung der südslavischen Zadruga, Zudrina u. s. w. bei Krauss: Sitte und Brauch der Südslaven, S. 64 ff., über die communautés de familles im mittelalterlichen Frankreich, die joint family in Indien Laveleye 487 ff., S. 365 ff., über die Hausgemeinschaften der Kelten Seebohm: Die englische Dorfgemeinde u. s. w. S. 126 ff. (D. Ü. v. Bunsen).

[2]) Polybius XII, 6.

[3]) Z. B. in Rom cf. Plutarch Aemilius Paullus c. 5, Crassus c. 1.

Folge der Verdichtung der Bevölkerung der Zwang zum Zusammenwohnen mehrerer Familien auf einer Hufe sich mit ganz besonderer Stärke geltend machen mußte, solange man sich nicht zur Naturalteilung entschließen konnte.[1])

Aber selbst wenn es völlig sicher wäre, daß schon die älteste hellenische Gemeinde nicht einen Verband von Einzelfamilien, sondern von kommunistischen Hausgemeinschaften darstellte, so würde damit für die Erkenntnis der Gemeindeverfassung, der agrarischen Gemeindeordnung wenig gewonnen sein. Es würde daraus noch lange nicht folgen, daß der für die Hausgemeinschaft charakteristische Familienkommunismus im Besitz und Arbeitsertrag ursprünglich auch das beherrschende Prinzip der Agrargemeinde war, d. h. daß die gesamte Feldmark anfänglich als Gemeingut bewirtschaftet wurde, dessen gemeinsam erarbeiteter Ertrag nach Familiengruppen zur Verteilung kam. Im Gegenteil würde gerade die Existenz der Hausgemeinschaft innerhalb der Dorfgemeinschaft eher dafür sprechen, daß die Gemeinde von Anfang an der Sonderwirtschaft kleinerer wirtschaftlicher Einheiten innerhalb des allgemeinen genossenschaft-

---

Auch in Attika scheint sie noch im 4. Jahrh. trotz der freien Teilbarkeit des Grundbesitzes nicht ganz selten gewesen zu sein. Vgl. Jevons: Kin and Custom (Journal of philology XVI 102 ff.), dessen Vorstellungen über die Verbreitung der Hausgemeinschaft im späteren Hellas allerdings stark übertrieben sind. Er nimmt vielfach fälschlich Hausgemeinschaft an, wo nur Vermögensgemeinschaft bezeugt ist. S. z. B. Demosthenes Leochar. p. 1083 § 10 und § 18. Ebenso verkehrt ist es, wenn englische Forscher Hausgemeinschaften da sehen, wo es sich unzweifelhaft nur um die engere Familie handelt. So hat z. B. Ridgeway a. a. O.: The Homeric landsystem (Journal of hellenic studies VI 319) daraus, daß Charondas die Familiengenossen als *ὁμοσίπυοι*, Epimenides als *ὁμόκαποι* bezeichnet (Aristot. Pol. I, 1, 6. 1252b) den Schluß gezogen, die beiden hätten das Institut der Hausgemeinschaft im Auge gehabt. Als ob nicht schon die einfache Familie aus „Speise-" und „Hufe-" (oder Herd-?) Genossen bestände!

[1]) Vgl. die treffende Bemerkung Nasses (Göttinger gel. Anz. 1881 S. 275) über die Verbreitung der Hausgemeinschaft im Mittelalter, wo dieselbe z. B. in dem länger kultivierten und dichter bevölkerten Frankreich viel häufiger war, als in Deutschland mit seinem Überfluß an unbebautem und unbesiedeltem Land.

lichen Verbandes einen gewissen Spielraum ließ; eine Sonderwirtschaft, die ja selbst mit einem Gesamteigentum der Gemeinde vereinbar war, wenn man nur die unter den Hausgemeinschaften verteilte Feldflur periodisch neu verloste.

Nur unter Einer Voraussetzung ließen sich für die Annahme, daß die kommunistische Agrargemeinde eine notwendige Durchgangsphase der sozialen Entwicklung der Hellenen gebildet habe, genügende Wahrscheinlichkeitsmomente gewinnen, wenn nämlich die auch von neueren Gelehrten [1]) vielfach geteilte Ansicht des Aristoteles berechtigt wäre, daß die hellenische Dorfgemeinde (κώμη) sich überall erst aus dem Hause entwickelt habe, gewissermassen als Kolonie des Hauses entstanden sei.[2])

An sich wäre eine solche Entstehung des Dorfes ja keineswegs undenkbar. Der Geschichtsschreiber der Slaven z. B. hat uns einen derartigen Proceß sehr anschaulich geschildert.[3]) Nach ihm baute der alte Böhme sein Haus inmitten der ihm eigentümlich gehörenden Grundstücke (dediny). „Seine Nachkommen bewirtschafteten das väterliche Erbe oft mehrere Generationen hindurch gemeinschaftlich und ungeteilt. Faßte das Haus ihre vermehrte Zahl nicht länger, so wurden in dessen Nähe andere Häuser angebaut und so entstanden die ältesten Slavendörfer des Landes.“ — Hätte die hellenische Dorfgemeinde dieselbe Entstehungsgeschichte gehabt, so würden wir allerdings mit höchster Wahrscheinlichkeit sagen können, daß man, so lange das patriarchalische Gemeingefühl sich stark erhielt, auch für das zum Dorf erweiterte Haus an den Lebensnormen der Hausgemeinschaft festgehalten haben wird. Angesichts der großen Beharrlichkeit der agrarischen Zustände in Zeiten reiner Naturalwirtschaft würde man wohl kaum irre gehen, wenn man annähme, daß das auf ursprünglichem Familiengut entstandene Geschlechtsdorf noch lange nicht nur Trägerin des Grund-

---

[1]) Z. B. von Jevons a. a. O. 94.

[2]) Pol. I, 1, 7. 1252 b. *μάλιστα δ' ἔοικε κατὰ φύσιν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι.*

[3]) Palacky: Geschichte von Böhmen I S. 168.

eigentums, sondern zugleich eine geschlossene wirtschaftliche Einheit blieb, die gemeinsame Dorfflur gemeinsam bewirtschaftete. Sehen wir doch z. B. bei den Südslaven selbst in neuerer Zeit, wo die Tendenz zur völligen Auflösung des Verbandes der Hausgemeinschaft sehr stark hervortritt, die Theilung noch häufig in der Form sich vollziehen, daß zwar das gemeinsame Zusammenwohnen aufhört und die einzelnen Familien in eigenen Gehöften jede für sich wirtschaften, daß jedoch die Grundstücke auch weiterhin gemeinschaftlich bebaut werden.[1] —

Der Versuch, auf diesem Wege von der Thatsache der Hausgemeinschaft aus zu der vermuteten kommunistischen Struktur der Dorfgemeinschaft zu gelangen, muß nun aber leider als ein aussichtsloser bezeichnet werden. Die Annahme, von der er ausgeht, daß die Hellenen ihr Land in Einzelhöfen und nicht nach dem Dorfsystem besiedelt hätten, steht im Widerspruch mit den Ergebnissen zahlreicher Untersuchungen über die Geschichte der beiden Systeme, die zur Genüge gezeigt haben, daß bei den indogermanischen Völkern die weitaus überwiegende primitive Art der Ansiedlung das Dorfsystem gewesen ist und die Niederlassung nach Einzelhöfen als primitive Siedlungsform in der Regel nur da auftrat, wo die natürlichen Produktionsbedingungen die gesellschaftliche Niederlassung erschwerten oder wo besondere Stammesneigungen derselben entgegenstanden.[2] Daher wird man auch vom Standpunkt moderner wirtschaftsgeschichtlicher Erkenntnis an der Anschauung des Thukydides festhalten müssen, daß das Dorf von Anfang an die vorherrschende Form des Wohnens und Wirtschaftens in Hellas gewesen ist (*κατὰ κώμας — τῷ παλαιῷ τῆς Ἑλλάδος τρόπῳ* I, 10). In der That ist gerade für die ländlichen Gebirgskantone

---

[1]) Kraus a. a. O. S. 114.

[2]) Vgl. meine Ausführungen gegen die der aristotelischen Ansicht entsprechende Mommsen'sche Auffassung von der Entstehung des italischen Geschlechtsdorfes; Anfänge Roms S. 52 ff. Dazu die treffliche Erörterung Geigers über die Niederlassungen des Awestavolkes: Ostiranische Kultur im Altertum S. 407 ff., Kraus über die Südslaven a. a. S. 23.

des Nordwestens, in deren Zuständen sich nach dem Urteil des Thukydides das Bild der hellenischen Vorzeit am getreuesten widerspiegelte, für Lokris, Ätolien, Akarnanien das Dorfsystem als regelmäßige Siedlungsform ausdrücklich bezeugt.[1] —

Nun hat man allerdings gemeint, daß neben dem Institut der Hausgemeinschaft im homerischen Epos noch eine Reihe anderer Thatsachen vorliegen, die mehr oder minder auf eine Zeit streng gemeinwirtschaftlicher Organisation der Gemeinde hinweisen sollen.[2]

Man hat in dieser Hinsicht zunächst die bekannte Stelle der Ilias (XII 421 ff.) geltend gemacht, wo das Ringen der um die Brustwehr des Schiffslagers kämpfenden Hellenen und Troer mit dem hartnäckigen Streit zweier Bauern verglichen wird, die um die Grenze ihrer Äcker hadern:

— wie zwei Männer im Streit sind wegen der Grenzung
Und mit dem Maß in der Hand auf gemeinsamer Scheide des Feldes
Mit einander stets hadern auf wenigem Raum um die Gleichung,
Also schied auch jene die Brustwehr.[3]

Das volle Verständnis dieser Schilderung soll — wie man gemeint hat — nur dann möglich sein, wenn man der hier vorausgesetzten Agrarverfassung mindestens das zuschreibt, was im System der mittelalterlichen Feldgemeinschaft als das „gemeine“

[1]) Thuk. I, 4, 3 und III, 94, 3. Vgl. auch über die Allgemeinheit des Dorfsystems im heutigen Griechenland Philippson: Über Besiedlung und Verkehr in Morea. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin 1888 S. 450.

[2]) So besonders Ridgeway in dem genannten Aufsatz über die homerische Agrarverfassung und Esmein: La propriété foncière dans les poëmes homeriques. N. revue historique de droit français et étranger. 1890. S. 821 ff. Die älteste griechische Agrargemeinde repräsentiert ihm „denselben Typus“ (le même type d'institutions) wie die kommunistische Dorfgemeinde des russischen Mir!

[3]) Ἀλλ' ὥστ' ἀμφ' οὔροισι δύ' ἀνέρε δηριάασθον
μετρ' ἐν χερσὶν ἔχοντες, ἐπιξύνῳ ἐν ἀρούρῃ
ὥτ' ὀλίγῳ ἐνὶ χώρῳ ἐρίζητον περὶ ἴσης,
ὣς ἄρα τοὺς διέεργον ἐπάλξιες.

oder „offene“ Feld (Common Field, Open Field) bezeichnet wird.[1]) Nach diesem System waren ursprünglich nur die Wohnstätten d. h. Haus und Hof mit dem Gartenland dauernd eingefriedigt und der Privatrechtssphäre ausschließlich vorbehalten, nicht aber die in Gemenglage über die Dorfflur zerstreuten Anteile der Hufe am Ackerlande, das in gewissem Sinne immer das blieb, was Homer an unserer Stelle nennt, eine *ἐπίξυνος* d. h. *ἐπίκοινος ἄρουρα*, „gemeines Feld“. Denn Acker und Wiesen unterlagen nicht nur der gemeinsamen, durch den Flurzwang geregelten Dorfwirtschaft, sondern auch einer gewissen gemeinsamen Nutzung der Dorfgenossen. Die Sondernutzung des Einzelnen dauerte nur solange, als die Zeit der Bestellung und Besamung währte. Nach der Ernte fielen die Einfriedigungen der Felder und trat das Recht Aller zum gemeinschaftlichen Viehauftrieb, zur Stoppel- und Brachweide in Kraft. — Also eine Agrargemeinschaft, die allerdings an sich das Privateigentum am Ackerland nicht mehr ausschließt, dasselbe jedoch noch wesentlichen Einschränkungen zu Gunsten der Gesamtheit unterwirft und daher vielfach als Überrest einer ursprünglich noch strengeren Gemeinschaft aufgefaßt worden ist.

Man hat nun die Bemerkung gemacht, daß der Vergleich zwischen dem von den Kriegern umstrittenen Wall und der strittigen Feldgrenze ein besonders treffender wäre, wenn wir unter dem Ausdruck *ἀμφ' οὔροισι* Grenzraine verstehen würden, wie sie die einzelnen Teilstücke einer unter dem Flurzwang stehenden Feldmark von einander zu scheiden pflegen.[2]) Wir könnten unsererseits hinzufügen, daß unter dieser Voraussetzung der Vergleich auch dem Gesichtskreis des Volkes besonders naheliegend erscheinen würde. Denn bei einer solchen Feldgemeinschaft kann es nur zu leicht,

---

[1]) Das ist die Ansicht von Ridgeway (a. a. O. S. 319 ff.) der die *ἐπίξυνος* (d. h. *ἐπίκοινος*) *ἄρουρα* in diesem Sinne auffaßt. Auch Passow s. v. betrachtet dieselbe als Gemeindefeld.

[2]) Ridgeway S. 323 a. a. O. Vgl. die übereinstimmende Bemerkung Esmeins a. a. O. S. 833: Ne voilá-t-il pas l'emage exacte de la propriété collective?

wenn der alte Gemeingeist im Schwinden begriffen ist, zu unaufhörlichen Grenzstreitigkeiten und dauernden Störungen des öffentlichen Friedens kommen, da die durch die Gemenglage der Ackerstreifen herbeigeführte Zerstückelung des ländlichen Besitzes sehr viele Grenzraine nötig macht und so dem Bestreben rücksichtsloser und anmaßender Nachbarn, durch fortwährendes Abpflügen von den Rainen ihre Felder zu vergrößern, reichliche Nahrung gewährt.[1] Auch der Ausdruck „ἐρίζητον περὶ ἴσης“ würde auf diese Weise eine besonders prägnante Bedeutung erhalten. Denn bei der genannten Flurteilung kommt das Prinzip der Gleichberechtigung sehr entschieden zum Ausdruck. Um jeder Hufe auch annähernd gleichwertige Anteile am Kulturboden zu verschaffen und in Beziehung auf Lage der Feldstücke zum Wirtschaftshofe, Beschaffenheit des Bodens und äußere Bedingungen seiner natürlichen Fruchtbarkeit alle Anteilberechtigten gleichzustellen, ist hier die gesamte Feldflur in größere Abteilungen (Gewanne oder Breiten) geteilt, die ihrerseits wieder, um jede Hufe an verschiedenen Gewannen zu beteiligen, durch die genannten Raine in Ackerstreifen von gleicher Größe zerlegt sind. Hier drehen sich also in der That die Flurstreitigkeiten von Grenznachbarn um das gleiche Recht am Ackerland der Gemeinschaft, ἐπιξύνῳ ἐν ἀρούρῃ — περὶ ἴσης.

Allein so schön sich bei dieser Auffassung alles zusammenfügen würde, so zwingend ist sie doch nicht, daß wir auf ihr irgendwie weiterbauen könnten. Weist doch eine Stelle der Ilias selbst auf die Möglichkeit einer ganz anderen Deutung hin! XXI. 403 ff., wo es von der mit Ares kämpfenden Athene heißt:

„Da trat jene zurück und den zackigen, dunkelen Feldstein
Hob sie mit nervigter Rechten empor, der dort im Gefild lag,
Einst als Grenze der Fluren gesetzt von den Männern der Vorzeit.“[2]

Als Flurgrenze (οὖρος ἀρούρης) erscheint hier nicht das Merkmal der alten Feldgemeinschaft, der Rain, sondern schon genau so, wie in den späteren Zeiten der griechisch-römischen Welt

[1] Vgl. z. B. Seebohm-Bunsen a. a. O. S. 12.
[2] τόν ῥ' ἄνδρες πρότεροι θέσαν ἔμμεναι οὖρον ἀρούρης.

der Grenzstein (terminus); und es ist doch wohl kaum gestattet, ohne einen zwingenden Grund die frühere Stelle des Gedichtes auf eine andere Form der Grenzbezeichnung zu deuten. Selbst wenn sich nachweisen ließe, daß diese Stelle einem älteren Bestandteil der Dichtung angehört, als die des 21. Buches, und wenn man damit einen Zeitraum gewonnen hätte, in dem sich etwa der Übergang von der Flurgemeinschaft zum vollen arrondierten Eigentum vollzogen haben könnte, selbst dann würde man Bedenken tragen müssen, ohne sonstige Anhaltspunkte der ersten Stelle eine andere Erklärung zu geben, als die, welche durch die zweite nahegelegt wird. Auch erscheint ja die Schilderung des Grenzstreites bei dieser Deutung keineswegs unzutreffend, zumal, wenn man die Worte *ὀλίγῳ ἐνὶ χώρῳ ἐρίζητον* in Betracht zieht. Man müßte sich dann die Szene so denken, daß der Dichter die Teilung eines gemeinsamen Privatbesitzes im Auge hatte, bei der die von entgegengesetzten Seiten des abzuteilenden Grundstückes ausgehenden Parteien mit den Meßstangen — *ὀλίγῳ ἐνὶ χώρῳ* — aufeinander stoßen und sich nun über die Stelle des Grenzsteines nicht einigen können, wobei es sich naturgemäß eben nur um einen kleinen Raum handeln kann.

Wenn wir demnach darauf verzichten, aus der Form der Flurteilung bei Homer Schlüsse auf die alte Agrarverfassung zu ziehen, so werden wir uns nach anderen agrarischen Erscheinungen umsehen müssen, um ein Beweismoment für die Fortdauer der Flurgemeinschaft in den Zeiten des epischen Gesanges zu gewinnen.

Ein solches Zeugnis für die Flurgemeinschaft hat man in der schönen Schilderung finden wollen, welche der Dichter in der Beschreibung des Schildes Achills von dem ländlichen Leben der Zeit entwirft. Da heißt es Il. XVIII 541 ff. von dem Bildner des Schildes:

Weiter schuf er darauf ein Brachfeld, locker und fruchtbar,
Breit, zum Dritten gepflügt; und darauf viel ackernde Männer,
Welche die Joch' in dem Kreis stets hierhin trieben und dorthin.
Immer, so oft sie, gewendet, des Fruchtlands Grenzen erreichten,
Nahte ein Mann, den Pokal mit dem lieblichen Wein in den Händen,

Gab ihn den Pflügern, und diese, zurück zu den Furchen gewendet,
Strebten von neuem die Grenze der üppigen Flur zu erreichen.

Man hat gemeint,[1]) dies weite Brachfeld (*νειὸς εὐρεῖα*) und die Masse der Pflüger (*πολλοὶ ἀροτῆρες ἐν αὐτῇ*) erinnere augenfällig an jene großen Flurabteilungen (Gewanne) einer in Feldgemeinschaft bestellten Dorfmark, auf denen bekanntlich alle Arbeiten des Dorfes zu gleicher Zeit verrichtet werden mußten.

In der That, wenn man die homerische Schilderung mit ähnlichen Darstellungen aus den Zeiten der mittelalterlichen Feldgemeinschaft vergleicht, so ergibt sich eine merkwürdige Übereinstimmung. Ich erinnere an ein bekanntes englisches Gedicht, die Vision of Piers the plowman.[2]) In diesem Gedichte des „Ackersmannes Piers“ wird ganz wie bei Homer ein „schönes Feld voll von Leuten“ erwähnt, wo der Dichter „allerhand Männer“ arbeiten sieht. Einige wandeln hinter dem Pfluge, andere bewegen sich hin und her beim Säen und Setzen u. s. w. Es ist ein Bild der Flurgemeinschaft, welches sämtliche Teilhaber eines Gewannes des Common Field zwang, mit dem Pflügen ihrer Ackerparzellen zu gleicher Zeit zu beginnen.

Allein wenn nun auch die homerische Schilderung auf die Feldgemeinschaft eben so gut passen würde, wie dieses mittelalterliche Gedicht, welches dieselbe thatsächlich im Auge hat, folgt daraus, daß der antike Dichter sich die Sache notwendig so vorgestellt haben muß? Kann er nicht ebensogut an die über zahlreiche Arbeitskräfte verfügende Wirtschaft der großen Herrengüter gedacht haben, deren Ackerland nach den Schilderungen des Epos teilweise sehr ausgedehnt und wohl arrondiert erscheint?[3]) Man vergleiche nur die unmittelbar sich anreihende Beschreibung einer Ernteszene!

---

[1]) Ridgeway a. a. O. S. 330. Auch Esmein S. 834 findet in der Darstellung des Schildes „wenn auch nicht die juristischen, so doch die ökonomischen Merkmale des Kollektiveigentums“. Nous trouvons, meint er S. 833, ce régime terrien pittoresquement représenté sur le bouclier d' Achille.

[2]) Vgl. Seebohm-Bunsen a. a. O. S. 13.

[3]) Vgl. z. B. das Il. IX 578 f. erwähnte *τέμενος περικαλλὲς πεντη-*

Zwar fehlen auch hier keineswegs die Züge des Bildes, welches der Erntetag auf einem mittelalterlichen Gewanne gewährt. Wie auf dem vom Ackersmann Piers geschilderten Felde arbeitende Landleute, Bäcker, Brauer, Fleischer erscheinen, Köche „heiße Pasteten", Wirte Wein und Braten ausbieten, ist auf dem homerischen Erntefeld eine Reihe von Schnittern, Garbenbindern, ährenlesenden Knaben thätig, daneben wird unter einer Eiche ein geschlachteter großer Stier für die Arbeitenden zum Mahle bereitet und Weiber sind mit der Herstellung von Mehlspeisen beschäftigt;[1]) auch der Weinausschank würde vom Dichter gewiß erwähnt worden sein, wenn er dies Motiv nicht soeben bei der Bestellungsszene verwertet hätte. — Würden diejenigen, welche die Dorfgemeinschaft bei Homer gefunden zu haben glauben, einen Moment zaudern, in der Ernteszene das anschaulichste Bild gemeinschaftlicher Dorfwirtschaft zu sehen, wenn der Dichter nicht zufällig oder vielmehr aus einem bestimmten poetischen Motiv,[2]) mitten unter die Arbeitenden den Grundherrn gestellt und damit als Schauplatz dieser Szene eine große Gutswirtschaft bezeichnet hätte?[3]) Oder sollte der Dichter gerade hier den Herrn noch aus einem andern als einem rein poetischen Grunde genannt haben; etwa, wie man gemeint hat,[4]) um ausdrücklich dem Herrenland der Ernteszene den anderen ländlichen Schauplatz als Bauernland gegenüberzustellen?

Man legt besonderes Gewicht darauf, daß das Ernteland der

κοντόγυον. τὸ μὲν ἥμισυ οἰνοπέδοιο, ἥμισυ δὲ ψιλὴν ἄροσιν πεδίοιο ταμέσθαι. — Dazu das sehr charakteristische Gleichnis XI 67:

Οἱ δ', ὥστ' ἀμητῆρες ἐνάντιοι ἀλλήλοισι
ὄγμον ἐλαύνωσιν ἀνδρὸς μάκαρος κατ' ἄρουραν
πυρῶν ἢ κριθέων· τὰ δὲ δράγματα ταρφέα πίπτει
ὣς Τρῶες καὶ Ἀχαιοὶ ἐπ' ἀλλήλοισι θορόντες
δῄουν κτλ.

[1]) Il. XVIII, 550 ff.

[2]) Siehe unten.

[3]) — *βασιλεὺς δ' ἐν τοῖσι σιωπῇ σκῆπτρον ἔχων ἑστήκει ἐπ' ὄγμου γηθόσυνος κῆρ.*

[4]) Ridgeway a. a. O. S. 336.

ersten Szene als ein τέμενος[1]) und der Gutsherr als βασιλεύς bezeichnet wird. Es könne sich also hier nur um den König und das regelmäßige Attribut des homerischen Königtums, die Krondomäne handeln, für welche eben der Name τέμενος schlechtweg gebraucht wird. Nun sei es ferner die Absicht des Dichters, auf dem Schild die verschiedenen Seiten des bürgerlichen Daseins in einer Reihe von Einzelgemälden in der Weise zu veranschaulichen, daß die einzelnen Stände und Klassen des Volkes in gewissen charakteristischen Situationen dargestellt werden: der Fürst auf seinem τέμενος, die zum Gericht versammelten „Volksältesten" (γέροντες) v. 503 ff. und die ebenfalls im Thing vereinigten Gemeinfreien (λαοὶ δ᾽εἰν ἀγορῇ-ἀθρόοι) v. 497 f. Da eben das, was den König vor den Geronten spezifisch auszeichne, der Besitz des τέμενος sei, so habe der Dichter für seine Charakteristik des Königs als passendsten Zug eine Szene aus der königlichen Domäne gewählt, als Gegenstück zugleich zu der in einer anderen Schildabteilung dargestellten Dorfwirtschaft der Gemeinen.

Ich muß gestehen, daß der Dichter, wenn er wirklich die Absicht gehabt hätte, die Stellung des Königtums gegenüber den Edlen und Gemeinen zu charakterisieren, mit der Hervorhebung eines ausschließlich wirtschaftlichen Momentes, der materiellen Ausstattung des Königtums, nach meinem Gefühl einen recht unglücklichen Griff gethan hätte; — ganz abgesehen davon, daß das τέμενος zwar ein notwendiges, aber keineswegs ausschließliches Attribut des Königtums war.[2]) Allein der Dichter hat offenbar die ihm zugeschriebene Absicht gar nicht gehabt. Es sind keineswegs die sozialen Klassen des Volkes, welche den leitenden Gedanken für die Komposition des Schildes und das eigentliche Teilungsprinzip für die Gliederung abgeben, sondern vielmehr eine Reihe von Erscheinungen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens,

---

[1]) Ἐν δ᾽ἐτίθει τέμενος βαθυλήϊον κτλ.

[2]) Vgl. Il. IX, 578, XX, 184 über die Verleihung eines τέμενος für hervorragende Verdienste.

die mit der Klassenscheidung an und für sich gar nichts zu thun haben.[1] So stellt der zweite Kreis des Schildes in zwei Abteilungen eine Stadt im Frieden und eine andere im Kriege dar; wobei die letztere Abteilung sich wieder in drei Szenen gliedert: 1) die Mauer mit den Verteidigern, 2) Überfall der Herden, 3) Kampf der beiden Heere. Wo fände sich aber nur die geringste Spur davon, daß die so überaus verschiedene Rolle, welche bei Homer gerade im Kampfe die Fürsten und Edlen gegenüber den Gemeinen spielen, von dem Dichter besonders hervorgehoben wäre, wie es doch dem Charakter des ritterlichen Epos vor allem entsprochen hätte? Und ganz das Gleiche gilt für die Szenen aus der friedlichen Stadt! Es werden uns hier in verschiedenen Bildern Episoden des Hochzeitsfestes und eine Gerichtsszene auf dem Markte vorgeführt, also Vorkommnisse aus dem Leben des Gesamtvolkes, an denen alle Klassen ohne Unterschied beteiligt sein können, weshalb es auch selbstverständlich ist, daß z. B. bei der Beschreibung der Gerichtsversammlung eben die verschiedenen Beteiligten: die streitenden Parteien, die richtenden Geronten, die Herolde, der Umstand der Freien der Reihe nach aufgeführt werden. Die einzelnen Gruppen selbst werden nur soweit charakterisiert, als es für das Verständnis und die lebendige Veranschaulichung des Vorganges unbedingt nötig ist.

Daß das Grundmotiv des Dichters nicht die Schilderung sozialer Typen ist, zeigt gerade die Darstellung des ländlichen Leben im dritten Kreis des Schildes recht deutlich. Dieselbe gliedert sich nicht nach den *sozialen* Verhältnissen der Landwirtschaft, sondern nach den Gesichtspunkten des Wirtschaftsbetriebes, nach der Verschiedenheit der Jahreszeiten und der verschiedenen Art der Bodennutzung (Ackerbestellung, Ernte, Weinlese, Weidetrift). Das Feld der ersten Szene wird nicht als Dorfflur einer fürstlichen Domäne, einem *τέμενος βασιλήιον* gegenübergestellt, wie man auf

---

[1]) Vgl. Brunn: Rhein. Mus. N. F. V, 240 ff. und Abh. der bayr. Ak. philos. philol. Kl. XI, 3, S. 10 ff. (1888),

Grund einer offenbar falschen Lesart in den Text hinein erklärt hat, sondern als Brachfeld (νειός) einem τέμενος βαθυλήϊον, dem Acker, auf dem die Saat hoch aufgesproßt ist.

Dieses Beiwort ist übrigens zugleich ein Beweis dafür, daß hier τέμενος gar nicht in dem ausschließlichen Sinne von Krongut gemeint sein kann, sondern ganz allgemein eine Feldflur überhaupt bezeichnet. Daß aber gerade bei der Beschreibung des Erntefelds auch der Gutsherr genannt wird, der angesichts der verschiedenen Bedeutung des Wortes βασιλεύς nicht notwendig der König zu sein braucht, das erklärt sich aus einem rein poetischen Motiv. Die Erscheinung des glücklichen Gutsherrn, dem die helle Freude am Erntesegen aus dem Antlitz strahlt, gehört dichterisch so notwendig in das Erntebild, daß es kaum begreiflich ist, wie man hier dem Dichter statt eines so überaus naheliegenden Motives einen nüchternen staatsrechtlichen Gesichtspunkt unterschieben kann. Oder hätte der Dichter den Herrn schon bei den Bestellungsarbeiten des Frühlings auftreten lassen sollen, auf die Gefahr hin, ihn in der unpoetischen Rolle des Aufsehers zu zeigen? Er konnte ja das Walten des sorgsamen Herrn ungleich feinsinniger auch hier veranschaulichen, ohne ihn zu nennen. Und daß er dies in der That gethan, dafür scheint mir die Person des Schenken zu sprechen, der jedem der Pflüger, wenn er am Ende der Furche angelangt ist, einen Becher Weines reicht und sie dadurch zu lebhaftem Wetteifer anspornt. Die Art und Weise, wie der Dichter diese psychologische Wirkung des Weinausschankes hervorhebt, läßt deutlich erkennen, daß dieselbe der Zweck des letzteren ist, also von jemand ausgehen muß, der ein Interesse an der raschen Ausführung der Feldarbeit hat. Und das kann doch eben nur der Gutsherr sein, der mit dienenden Arbeitskräften wirtschaftet! Der Schenk auf dem Brachfeld handelt daher gewiß ebenso im Herrendienst, wie die dienenden Herolde und Weiber auf dem Erntefeld. Es ist unverkennbar als Seitenstück zu diesen gedacht, wie sich ja ähnliche Parallelismen in der Komposition der Schildbeschreibung auch sonst finden.

Man könnte nach alledem höchstens noch an die Möglichkeit

denken, daß der Dichter etwa an eine feldgemeinschaftlich organisierte hörige Bauernschaft gedacht hat. Allein auch das könnte für unsere Frage nichts beweisen. Denn in diesem Falle könnte, wie im Mittelalter so oft, der herrschaftliche Verband die Quelle des feldgemeinschaftlichen Verhältnisses sein, was einen zwingenden Schluß auf die primitive Grundeigentumsform der Vorzeit von vornherein ausschließt.

Nun enthält aber zu allem Überfluß die Schilderung des Brachfeldes noch ein Moment, welches in seiner Bedeutung allerdings bisher nicht erkannt ist, das aber meines Erachtens für die ganze Frage entscheidend sein dürfte. Das Brachfeld wird nämlich als locker (*μαλακή*) und „dreimal gepflügt" (*τρίπολος*) bezeichnet. Es war also einerseits tief umgebrochen, hatte eine tiefe Krume;[1] andererseits war das Umbrechen des Feldes ein mehrmaliges; das hier beschriebene Pflügen konnte möglicherweise sogar als die vierte Furche betrachtet werden.[2] Diese energische Bearbeitung des Brachfeldes zeigt uns, daß die homerische Landwirtschaft bereits zu dem System der vollen oder, wie sie gewöhnlich genannt wird, der reinen, der schwarzen Brache übergegangen war, ein System, bei dem von einer Benützung des Brachfeldes als Viehweide wenig mehr die Rede sein konnte. Wo bleibt da das „offene" Feld der alten Feldgemeinschaft und der gemeine Weidegang der Dorfgenossen?

In der That erscheint Acker und Weidewirtschaft bei Homer schon scharf getrennt. Die letztere beginnt für ihn da, wo die Ackerung aufhört, *ἀγροῦ ἐπ' ἐσχατιῆς*.[3] Es ist bereits dieselbe fortgeschrittene Form der Wirtschaft, wie wir sie in einer viel späteren Zeit, z. B. in den Idyllen Theokrits wiederfinden, dessen Schil

---

[1] Thaer: Der Schild des Achill in seinen Beziehungen zur Landwirtschaft. Philologus 1870 S. 590 ff.

[2] Vgl. auch die sehr gründliche Brache bei Hesiod: Werke und Tage v. 460 ff..

[3] Vgl. Thaer a. a. O S. 606.

derungen in wesentlichen Punkten mit den homerischen übereinstimmen.[1])

Aber selbst wenn sich in den Zeiten des epischen Gesanges — was ja sehr wohl möglich, ja wahrscheinlich ist[2]) — neben dem hier geschilderten jüngeren Wirtschaftssystem in einzelnen Landschaften eine alte Feldgemeinschaft mit Flurzwang und gemeinem Weidegang erhalten hätte und für uns noch nachweisbar wäre, was würde damit für die wesentlich soziale Frage nach dem Charakter der agrarischen Eigentumsordnung viel gewonnen sein? Wir würden damit nur eine Form der Feldgemeinschaft festgestellt haben, die mit dem Sondereigentum am Ackerland sehr wohl vereinbar ist,[3]) sogar unter der Voraussetzung, daß bei dieser Feldgemeinschaft der „κλῆρος" des Einzelnen, wie man gemeint hat, nur einen wechselnden Losanteil an der Dorfmark bedeutete. Zahlreiche Beispiele der neueren Wirtschaftsgeschichte haben gezeigt, daß keinerlei Art von Wechselland Privateigentum hindert, daß trotz völlig freiem Eigentum die Äcker von Jahr zu Jahr oder periodisch eine andere vom Los bestimmte Lage im Gewann bekommen können.[4]) Die wahre und eigentliche — auf dem Prinzip des Gesamteigentums beruhende — Feldgemeinschaft bedürfte also immer noch eines besonderen Nachweises.

Nun hat man freilich Spuren auch dieses Systems in den homerischen Gedichten finden wollen, Spuren einer Rechtsordnung, die von dem Prinzip der strengsten Feldgemeinschaft beherrscht war

---

[1]) Vgl. bes. für die Trennung von Acker- und Weidewirtschaft 21, 6—17, bes. v. 14 *πάντεσσιν νομοὶ ὧδε τεθηλότες αἰὲν ἔασι,* für das Brachfeld v. 25: *τριπόλοις . . . ἐν νειοῖσιν . . . καὶ τετραπόλοισιν.*

[2]) Ebenso wie in Altitalien! Vgl. Weber: Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht. 106 ff.

[3]) Mit Recht bemerkt Heusler (a. a. O. 322) gegen die abweichende Ansicht Sohms, daß mit der Gemeinsamkeit im Bewirtschaftungsmodus keineswegs auch schon eine materiell gemeinschaftliche Ökonomie, eine Bebauung „auf gemeinsamen Gedeih und Verderb" gegeben sei.

[4]) Vgl. die treffende Bemerkung von Meitzen: Die Individualwirtschaft der Germanen a. a. O. S. 9.

und ein privates Grundeigentum noch nicht kannte. Allein alle die Stellen, welche man für diese Annahme geltend macht, haben mit den eben besprochenen das gemein, daß sie eine sehr verschiedene Deutung zulassen und schon deshalb nicht beweisen können, was sie beweisen sollen.

Es genügt daher, hier die wichtigsten dieser angeblichen Zeugnisse zu besprechen und im übrigen auf die eingehende Untersuchung zu verweisen, welche die ganze Frage der Feldgemeinschaft bei Homer bereits an anderer Stelle gefunden hat.[1]

In der Ilias XV, 495 ermahnt Hektor die Seinen zu todesmutigem Ausharren, indem er sie darauf hinweist, daß sie ja Weib und Kind, Haus und Gut (*κλῆρος*) ungeschädigt hinterlassen würden, falls die Achäer abzögen. Man hat diese Worte als ein Versprechen aufgefaßt, dahingehend, daß den Hinterbliebenen der gefallenen Krieger der Losanteil an der gemeinen Mark in demselben Umfang verbleiben solle, wie ihn bisher die Väter besessen. *Κλῆρος* soll hier ein von dem Vorhandensein arbeitsfähiger Familienglieder abhängiger und daher durch den Tod des Familienhauptes unter Umständen verloren gehender Nutzungsanteil am gemeinen Felde sein, wie dies z. B. Ridgeway annimmt.[2] Es bedarf kaum der Bemerkung, daß eine solche Interpretation höchstens dann einige Berechtigung hätte, wenn eine wahre Feldgemeinschaft für die Zeiten der Ilias bereits anderweit nachgewiesen wäre.

Damit erledigt sich auch der Hinweis auf die Klage der Andromache[3] über das kummervolle Geschick ihres verwaisten Knaben, dem „andere die Felder wegnehmen“ würden. Es ist reine

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz über die Feldgemeinschaft bei Homer. Ztschr. für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte I S. 1 ff. Hier findet sich auch eine erschöpfende wirtschaftsgeschichtliche Erörterung der volkswirtschaftlichen Momente, welche gegen die genannte Ansicht sprechen.

[2]) S. 331.

[3]) Il. XXII, 489:

αἰεί τοι τούτῳ γε πόνος καὶ κήδε᾽ ὀπίσσω,
ἔσσοντ᾽ ἄλλοι γάρ οἱ ἀπουρήσουσιν ἀρούρας.

Willkür, wenn man in dieser Wegnahme der Felder nicht — was doch das Nächstliegende wäre — einen Akt der Vergewaltigung sieht, sondern „die Anwendung der primitiven Sitte“,[1] der gemäß der Grundbesitz des Verstorbenen, der nur Unmündige hinterließ, an die Gemeinschaft zurückgefallen sein soll.

Dieselbe gewaltsame Interpretationskunst hat sich an jener schönen Stelle der Odyssee versucht, wo der ländliche Hof des greisen Laërtes geschildert wird, den er „fern von der Stadt (νόσφι πόληος) persönlich bewirtschaftet. Dieser Hof soll jenseits der Flurgrenzen der Feldmarkgenossenschaft durch Okkupation im Ödland der Allmende entstanden und daher ein Beweisstück dafür sein, daß damals noch — ähnlich wie im deutschen Mittelalter vor dem Ausbau des Landes — ganz allgemein weite Strecken unbebauten Kulturbodens im Gemeinbesitz waren, an denen jeder Markgenosse durch Rodung und Kultivierung ein individuelles Anrecht erwerben konnte: Die einzige Möglichkeit der Entstehung von Privateigentum an Grund und Boden, welche Esmein — neben den gleich zu erwähnenden Schenkungen aus Gemeingut — für die Zeit des Epos gelten lassen will.[2] Bei dem Hofe des Laërtes sei der „Rechtstitel des Erwerbes“ einzig und allein die persönliche Arbeit, wie er es auch in den Zeiten strengster Feldgemeinschaft für das Haus ist, welches sich der Einzelne mit eigener Hand erbaut.

Und woraus soll alles dies folgen? Einzig aus der Äußerung des Dichters, daß der Hof „entfernt“ lag, und daß der greise Besitzer „ihn selber erworben nach Überstehung vieler Mühsal!“ Warum kann aber die Mühsal, deren hier der Dichter mit einer bei ihm ganz stereotypen Wendung gedenkt, nicht etwa auch „des Kriegs mühselige Arbeit“ sein, wie der alte unbefangene Voß ganz aus dem Geiste des Liedes heraus übersetzt hat? Und was die entfernte Lage des Hofes betrifft, ist sie nicht durch die ganze Situation hinlänglich motiviert, ja geradezu gefordert?[3]

[1] So Esmein S. 829.

[2] A. a. O. S. 844.

[3] Dasselbe gilt für das „ἀπόπροθι πίονας ἀγρούς“ (Il. XXIII

Ebensowenig wie das Gehöfte des Laërtes kann die „fern an Grenze der Flur" (ἀγροῦ ἐπ' ἐσχατιῆς) gelegene Baumpflanzung, auf der nach Odyssee XVIII 358 einer der Freier dem als Bettler verkleideten Odysseus mit höhnischen Worten Beschäftigung anbietet, für die Frage der Feldgemeinschaft beweisend sein. Man denkt dabei ebenfalls an eine Neuanlage in der Allmende und sieht darin ein Symptom für das Bestreben, mit Hilfe von abhängigen Arbeitskräften durch Rodung und Kultivierung von Gemeingründen neben den nur zu periodischer Nutznießung überlassenen Anteilen an der bebauten Feldmark Grundstücke zu vollem Eigentum zu erwerben.[1])

Wir geben ohne weiteres zu, daß auf diesem Wege im frühen hellenischen Mittelalter ebenso, wie im germanischen, zahlreiches Privateigentum aus Gemeingründen entstanden sein wird,[2]) allein was beweist das Recht der freien Rodung im Ödland für die Eigentumsordnung der kultivierten Feldmark? Dieses Recht ist in Deutschland unter der Herrschaft der von Anfang an auf dem Prinzip des Individualeigentums beruhenden Hufenverfassung bis tief ins Mittelalter hinein geübt worden. Ja es ist von diesem Recht in größerer Allgemeinheit und mit umfassenderem wirtschaftlichen Erfolg eigentlich erst dann Gebrauch gemacht worden, als sich eben unter dem Einfluß des Privateigentums die Zahl der Grundbesitzer vermehrt hatte, welche durch wirtschaftliche Überlegenheit die Menge der Gemeinfreien überragten und den Ausbau des Landes mit

833). Übrigens kehrt diese Wendung in ganz stereotyper Weise wieder. Vgl. Od. IV, 757.

[1]) Esmein S. 844.

[2]) In dem waldreichen Cypern ist dies sogar noch in verhältnismäßig später Zeit geschehen, wie Strabo XIV, 5, § 5 nach Eratosthenes berichtet: *φησὶ δ' Ἐρατοσθένης τὸ παλαιὸν ὑλομανούντων τῶν πεδίων, ὥστε κατέχεσθαι δρυμοῖς καὶ μὴ γεωργεῖσθαι, μικρὰ μὲν ἐπωφελεῖν πρὸς τοῦτο τὰ μέταλλα, δενδροτομούντων πρὸς τὴν καῦσιν τοῦ χαλκοῦ καὶ τοῦ ἀργύρου, προσγενέσθαι δέ καὶ τὴν ναυπηγίαν τῶν στόλων, ἤδη πλεομένης ἀδεῶς τῆς θαλάσσης καὶ μετὰ δυνάμεων· ὡς δ' οὐκ ἐξενίκων, ἐπιτρέψαι τοῖς βουλομένοις καὶ δυναμένοις ἐκκόπτειν καὶ ἔχειν ἰδιόκτητον καὶ ἀτελῆ τὴν διακαθαρθεῖσαν γῆν.*

größerer Energie, weil mit besseren und zahlreicheren Arbeitsmitteln in Angriff nehmen konnten.[1])

Daß es auch in der Welt des Epos bereits größeren privaten Grundbesitz gegeben haben muß, vermag selbst die größte Voreingenommenheit kaum zu leugnen. In der Ilias z. B. VI, 194 überweisen die Lykier dem Bellerophon auserlesene Grundstücke Ackerlandes und Baumpflanzung — offenbar zu vollem Eigen. XX, 184 fragt Achill den Äneas, ob ihm etwa die Troer ein solches Stück Landes in Aussicht gestellt, wenn er ihn töte. IX, 575 versprachen die Ältesten und Priester der Ätoler dem Meleager für seinen Beistand in der fettesten Flur ein stattliches Gut, fünfzig Morgen, zur Hälfte Rebengefilde, zur Hälfte Ackerland.

Freilich sind es gerade diese Stellen, welchen man ein neues Argument für das Vorherrschen der Feldgemeinschaft entnimmt. Es ist Gemeingut, welches hier durch Schenkung in den Besitz Einzelner übergeht, und das geschenkte Grundstück wird wenigstens an den beiden erstgenannten Stellen als *ἔξοχον ἄλλων* bezeichnet, was eben die Aussonderung desselben aus dem der Feldgemeinschaft unterworfenen Land bedeuten soll.[2])

Aber auch hier zeigt sich bei näherem Zusehen sofort das Illusorische der ganzen Auffassungsweise. Es ist nämlich nicht die Agrargemeinde, sondern stets die ganze Völkerschaft, die staatliche Gemeinschaft, welche diese Eigentumsübertragungen vollzieht. Wie können dieselben also für die Frage der Feldgemeinschaft beweisend sein? Und was das *ἔξοχον ἄλλων* betrifft, warum soll es etwas anderes bedeuten, als ein *τέμενος περικαλλές*, wie zu allem Überfluß das geschenkte Grundstück an der letztgenannten Stelle ausdrücklich bezeichnet wird?

Das ist das Material, auf Grund dessen man behauptet, daß es in der Welt des Epos unter der Herrschaft der weitaus überwiegenden Feldgemeinschaft nur zwei Möglichkeiten zum Erwerb

---

[1]) Vgl. Inama-Sternegg: Die Ausbildung der großen Grundherrschaften in Deutschland 45 ff.

[2]) Esmein S. 838.

von Privateigentum an Grund und Boden gegeben habe: Rodung und Neubruch einerseits und Übertragung auf Grund besonderer Verdienste um die Gesamtheit andererseits.

Nicht besser steht es mit der inneren Wahrscheinlichkeit dieser Ansicht: Gegen sie spricht schon der ganze soziale Aufbau der homerischen Welt, die Existenz eines zahlreichen ritterlichen Adels, welche ohne die Ausbildung des Privateigentums an Grund und Boden und ohne eine lange Rückwirkung desselben auf die soziale Klassenschichtung nicht zu erklären ist. War doch diese Wirkung eine so intensive, daß wenigstens in der Odyssee die Bezeichnung für Reich und Arm (*πολύκληρος* — *ἄκληρος*) dem Grundbesitz entnommen wird! Auch erscheint hier die individualistische Ausgestaltung des Eigentumsrechtes bereits bis zur freien Teilbarkeit des Grund und Bodens,[1] ja selbst bis zu einem Erbrecht der Frau an demselben[2]) fortgeschritten! Alles Thatsachen, die gewiß einen sehr langen Prozeß der Eigentumsentwicklung voraussetzen. —

Nun hat allerdings Mommsen gemeint, der hellenische Ackerbau müsse schon deshalb anfänglich nach dem System der Feldgemeinschaft betrieben worden sein, weil in Hellas, wie in Italien nicht Grund-, sondern Viehbesitz der Ausgangs- und Mittelpunkt alles Privatvermögens war.[3] Und Laveleye hat im Hinblick auf die große Bedeutung, welche das Vieh in der homerischen Volkswirtschaft als Tauschmittel gehabt habe, den Satz aufgestellt, daß noch in den Zeiten des Epos der Grund und Boden wenigstens zum größeren Teile Gesamtbesitz gewesen sein müsse. Denn das Vieh hätte nicht als Tauschmittel dienen können, wenn nicht der größere Teil des Landes Gemeinweide gewesen wäre, auf welcher jeder das Recht hatte, sein Vieh zu treiben.[4]

---

[1]) Od. XIV, 208.

[2]) Od. XIV, 211 ff. *ἠγαγόμην δὲ γυναῖκα πολυκλήρων ἀνθρώπων κτλ.* bezeichnet die Frau des Erzählers zwar nicht mit direkten Worten als Erbin des väterlichen Grundeigentums, aber unmittelbar geht dies doch aus dem ganzen Zusammenhang deutlich hervor.

[3]) R. G. I^5, 20.

[4]) Laveleye a. a. O. S. 369 f.

Allein diese Schlußfolgerungen, die wohlberechtigt sind, soweit sie nur die Anfänge des nationalen Wirtschaftslebens im Auge haben,[1]) leiden an dem Fehler, daß die hier zu Grunde liegenden Vorstellungen von dem Übergewicht der Viehzucht in der Volkswirtschaft des homerischen Zeitalters ohne Zweifel stark übertrieben sind. Laveleye übersieht, daß bei Homer einerseits das Vieh vielfach schon nicht mehr als Tauschmittel, sondern häufig nur noch als Wertmesser zur Preisbestimmung fungiert und daß andererseits neben dem Vieh der Gebrauch der Metalle, — des Goldes, Erzes, Eisens, — als Tauschmittel vollkommen eingebürgert erscheint. Ein Gebrauch, der im kleinasiatischen Kolonialland um so älter und allgemeiner gewesen sein wird, als ja gerade in Vorderasien die Metalle schon seit uralter Zeit für das Bedürfnis des Verkehrs in handliche Formen gebracht waren, und der letzte entscheidende Fortschritt, durch welchen das gewogene Metall zum Geld wurde, die Münzprägung, eine Erfindung des kolonialen Hellas oder seines lydischen Hinterlandes gewesen ist.[2]) An den ältesten Stätten des epischen Gesanges hat sie, wenn nicht schon im achten, so doch sicherlich im Anfang des siebenten Jahrhunderts Eingang gefunden,[3]) nachdem ohne Zweifel Jahrhunderte vorbereitender Entwicklung vorangegangen waren. Selbst im 9. oder 10. Jahrhundert kann also das blühende Jonien Kleinasiens und der Inseln nicht mehr auf der primitiven Stufe des Verkehrs gestanden haben, wie sie Laveleye voraussetzt.

Man darf übrigens bei geschichtlichen Schlußfolgerungen aus den Lebensformen, in denen sich die Helden des Epos bewegen,

[1]) Daß in der Periode der hellenischen Volkswirtschaft, in welcher die „Viehwährung" in allgemeiner Geltung war, in der That ein großer Teil des Grund und Bodens Gemeinweide gewesen sein muß, ist ja klar. Denn der Gebrauch dieses „Geldes" erklärt sich nur durch die leichte kostenfreie Konservierung bei „freier Weide". Allein wie weit mag diese Periode in dem Entstehungsgebiet des Epos zurückliegen!

[2]) Hultsch: Griech. und röm. Metrologie (2. A.) 165 f.

[3]) Brandis: Münz-, Maß- und Gewichtswesen in Vorderasien u. s. w. 202.

niemals außer Acht lassen, wie oft der epische Stil altertümliche Züge des Lebens und der Sitte konventionell festgehalten hat, die in der Zeit der Sänger wenig oder keine Realität mehr besaßen. Nur weil man das konventionelle Moment in der epischen Darstellung nicht immer genügend würdigt, hat man sich die wirtschaftlichen Zustände dieser Zeit häufig unentwickelter vorgestellt, als sie in Wirklichkeit waren.[1]) Bewußt oder unbewußt schiebt sich das Bild eines primitiven, überwiegend auf Viehzucht basierten Wirtschaftslebens dem Erklärer unter und trübt den Blick in einer Weise, daß man in diesem Sinne sogar noch mehr in die Dichtung hineinliest, als dieselbe für die genannte Anschauung ohnehin schon bietet.

Um z. B. zu beweisen, daß im Epos bei der Aufzählung des Reichtums angesehener Leute die Herden fast immer den wichtigsten Teil desselben bilden, wird Ilias XIV, 121 angeführt, wo „unter dem Besitz des Tydeus die Schafherden obenanstehen" sollen.[2]) Die Stelle lautet:

Er wohnte
Reich an Gut in dem Haus, und der weizengesegneten Fluren
Hat er genug und mit Bäumen bepflanzt rings Gärten in Menge,
Viel auch Schafe besaß er u. s. w.

Man sieht: „obenan" steht die kostbare bewegliche Habe im Hause, dann folgt das Kulturland und zuletzt das Vieh, woraus wir nun freilich unsererseits keinen Schluß auf die geringere Wertschätzung des letzteren ziehen möchten, da die Reihenfolge bei solchen Aufzählungen ja sehr leicht zugleich durch rein formelle, insbesondere metrische Gründe bestimmt sein kann. Nicht minder unzulässig ist die Berufung auf Odyssee II, 75, wo der Dichter „selbst Schafherden und Kleinodien unmittelbar neben einander gestellt"

---

[1]) Man übersieht zu häufig die relative Jugend unseres Homer gegenüber seinem Stoffe; und doch darf am wenigsten der Wirtschaftshistoriker vergessen, daß — um mit Wilamowitz zu reden — das älteste Denkmal der europäischen Litteratur verhältnismäßig so gar ununursprünglich ist! (Homerische Untersuchungen S. 292.)

[2]) So Büchsenschütz a. a. O. S. 208.

haben soll.[1]) Bekanntlich erklärt dort Telemach vor dem Volke, daß es für ihn vorteilhafter wäre, wenn dieses und nicht die Freier seinen Besitz an liegenden Gütern und Herden (*κειμήλιά τε πρόβασίν τε*) aufzehren würde, weil er dann wenigstens Hoffnung auf Ersatz haben könnte. „Mein liegendes Gut und was weidet“ übersetzt treffend der alte Voß, den keine vorgefaßte Meinung an der getreuen Wiedergabe des Sinnes gehindert hat. Gänzlich unzutreffend ist endlich das Argument, welches man aus Od. XIV, 100 f. entnimmt,[2]) weil hier Eumäus, um eine Anschauung von dem Reichtum des Odysseus zu geben, ausschließlich die Herden aufzählt. Als ob dies vom Standpunkt des Hirten nicht das Nächstliegende wäre! Daß sein Herr anders dachte, zeigt die Klage Telemachs über den Verlust der fruchtbaren Ackerfluren durch die Freier zur Genüge (*ἐσθίεταί μοι οἶκος ὄλωλε δὲ πίονα ἔργα*) IV, 318.

Wer wollte überhaupt aus solchen individuell bedingten Äußerungen ohne weiteres den Gesamtcharakter des Wirtschaftslebens einer mehrere Jahrhunderte und sehr verschiedenartige Wirtschaftsgebiete umspannenden Epoche erschließen! Oder war etwa auf dem gebirgigen Felseneiland Ithaka das Verhältnis zwischen Ackerbau und Viehzucht dasselbe, wie auf dem üppigen Fruchtboden der weiten Thalgelände Äoliens und Joniens? Wie wenig wird doch die übliche Auffassungsweise einer Dichtung gerecht, welche ein so feines Gefühl für die Verschiedenheit der Naturbedingungen zeigt, durch die der Standort der Wirtschaftszweige bestimmt wird. Das Epos, das überhaupt eine Fülle wirtschaftsgeographischer Charakteristik bietet, schildert eben das Wirtschaftsleben auf Ithaka im wesentlichen so, wie es der vorausgesetzten Landesnatur entsprach.

---

[1]) Nach der Ansicht von Büchsenschütz ebd. Als ob das fürstliche Domanium von Ithaka eine einzige große Schafweide Sütherland'scher Art gewesen wäre und die Gestalten des biederen Eumäos und Philoitios, des tückischen Melanthios nie existiert hätten!

[2]) Büchsenschütz a. a. O.

Nach dem Urteil eines so hervorragenden Geographen, wie Partsch,[1] ist der Naturcharakter der Insel allenthalben so treffend, mit so feiner Abwägung der Vorzüge und Schattenseiten wiedergegeben, daß in dieser frischen, echten Lokalfärbung ein wesentlicher Reiz des Heldengedichtes liegt.[2] Auch über die kultur- und wirtschaftsgeographische Schilderung wird man in der Hauptsache wenigstens nicht anders urteilen können. Ich erinnere nur an den höchst anschaulichen Vergleich zwischen der relativ beschränkten, auf kargbemessene Naturgaben angewiesenen Inselwirtschaft und der reichen Landeskultur in der gesegneten Fruchtebene Lakedämons![3] Wenn also die Viehzucht in der Odyssee, soweit Ithaka ihr Schauplatz ist, besonders in den Vordergrund tritt, so handelt es sich hier um eine örtlich bedingte[4] Erscheinung, welche auf die Zustände der hellenischen Welt im allgemeinen kein Licht wirft.

Übrigens läßt gerade das homerische Ithaka deutlich erkennen, wie wenig „primitiv" wir uns den volkswirtschaftlichen Hintergrund der Odyssee zu denken haben. Die — allerdings etwas emphatische — Schilderung des Wein- und Getreideertrages der Insel[5] und die Charakteristik von Telemachs Erbe[6] zeigt uns

[1]) Kephallenia und Ithaka. Ergänzungsheft 98 zu Petermanns Mitteilungen S. 61.

[2]) Daß das Ithaka Homers keineswegs das schattenhafte willkürliche Phantasiegebilde eines nur mit allgemeinen Ideen verkehrenden Dichters ist, hat gegen den bekannten Radikalismus Herchers (Homer und das Ithaka der Wirklichkeit: Hermes I, 263 ff.) die Untersuchung von Partsch zur Genüge festgestellt.

[3]) Od. IV, 602 ff.

[4]) Die Erörterung von Partsch über die Topographie Ithakas, insbesondere über die Hochfläche Marathia hat es völlig klargelegt, daß, wie die Hauptschauplätze der Dichtung überhaupt, so auch gerade das Weiderevier des Eumäus mit großer Treue der Wirklichkeit entnommen sind.

[5]) Daß Od. XIII, 242 *ἐν μὲν γάρ οἱ σῖτος ἀθέσφατος* eine poetische Übertreibung enthält, wird man Hercher ohne weiteres zugeben. Daß er aber aus dieser poetischen Lizenz übereilte Schlüsse gezogen hat, ist nach den Mitteilungen von Partsch über die Ergiebigkeit der anbaufähigen Teile Ithakas (S. 96) ebenso unzweifelhaft.

[6]) IV, 318. Einen Bestandteil des Erbes bilden die *πίονα ἔργα*.

bereits damals die Bevölkerung des Eilands auch um Ackerbau und Rebenkultur eifrig bemüht.[1]) Schon in den Zeiten des epischen Gesanges haben also in dem Landschaftsbild Ithakas die emsig gepflegten Weinterrassen und die sorgfältig bestellten Fluren der Thalgründe nicht gefehlt, welche dort heute das Auge des Beschauers erfreuen. Ja man kann sagen, auch die Weidewirtschaft, wie sie die Dichtung schildert, enthält unverkennbare Spuren einer fortgeschrittenen Stufe wirtschaftlicher Entwicklung. Wohl zeugt sie noch von einer ausgedehnten Bewaldung der Höhen, die den Schweinen reichliche Eichelmast sicherte, schon sind jedoch auch umfassende Strecken dem Weidegang der Ziege verfallen. Die Insel wird geradezu als ein Land der Ziegenweide bezeichnet,[2]) was darauf schließen läßt, daß einerseits an den Berglehnen bereits die Entholzung begonnen, andererseits in den Niederungen der gartenartige Anbau entschiedene Fortschritte gemacht hatte. Denn die Ziege, die nicht, wie das Rind, fetter Wiesen, überhaupt weiter Räume bedarf,[3]) sondern sich mit dem wilden Strauchwerk der heißen Felsabhänge begnügt, ist in den Gebirgslandschaften des Südens recht eigentlich das Haustier des gartenmäßigen Anbaues.[4]) Erst mit dieser Kulturart findet sie ihre eigentliche Stelle und nützliche Verwendung. Und Ähnliches gilt von dem Maultier, dessen Einführung — eben wegen seiner größeren Genügsamkeit — gleichfalls mit dem Umsichgreifen der Baumzucht enge verknüpft war. Seine Verwendung als Arbeitstier — bei der Feldbestellung sowohl, wie bei der Beförderung von Lasten — erscheint schon in der Welt der Ilias allgemein verbreitet und ist in der Odyssee (IV, 637) gerade für Ithaka bezeugt. —

---

[1]) Eine Bemühung, die, wie der Dichter treffend bemerkt, trotz des beschränkten Terrains infolge der Gunst des Klimas mit reichem Erfolg gekrönt war, v. 244 f.

[2]) IV, 605, XIII, 246 *αἰγίβοτος ἀγαθή.*

[3]) Dies wird als Ursache der ausgedehnten Ziegenzucht Ithakas von Homer ausdrücklich angeführt.

[4]) Vgl. Hehn: Kulturpflanzen und Haustiere u. s. w. (4) S. 110.

Die Ansicht, nach welcher noch in der Entstehungszeit des Epos ganz allgemein in Hellas Viehwirtschaft und Allmendenbesitz das Übergewicht besaß, steht nun aber ferner auch im Widerspruch mit der Thatsache, daß die hellenische Staatenwelt in der Gestalt, wie sie die homerischen Gedichte voraussetzen, bei weitem nicht in dem Grade auf kulturlosem Boden entstanden war, wie etwa die altgermanische.[1] Daß das hellenische Mutterland schon in sehr alter Zeit stark bevölkert und dementsprechend kultiviert war, bezeugen zur Genüge die zahllosen Überreste dieser Kultur, sowie die Auswanderermassen, die das ägäische Meer und die Gestade Kleinasiens dem hellenischen Volkstum gewonnen haben. Dies koloniale Hellas vollends, die Wiege des epischen Gesanges, ist recht eigentlich auf uraltem Kulturboden erwachsen. Vielfach also fanden die Stämme, auf denen die Staatenbildung des historischen Hellas beruht, das Werk der Landeskultur bereits mehr oder minder fortgeschritten. Andererseits muß dies Werk von ihnen mit großer Energie weitergeführt worden sein. Die Zersplitterung in eine Fülle kleiner Volksgemeinden, denen die Beschränktheit ihrer Gebiete die Notwendigkeit einer möglichsten Nutzbarmachung derselben besonders nahe legte, war dem raschen Ausbau im Lande ungemein günstig. Die kolonisatorische Kraft, welche die Verteilung des nationalen Bodens unter so viele kleine Kulturcentren entfesselte, zeigte sich in der That so überaus wirksam, daß es der mächtig anwachsenden Bevölkerung schon sehr bald in der Heimat zu enge geworden ist. Welch eine gewaltige Fülle überschüssiger Volkskraft vermochte die hellenische Welt seit dem achten Jahrhundert aus ihrem Schoß zu entsenden, um die Gestade des Mittelmeers mit hellenischen Siedlungen zu bedecken!

[1] Übrigens ist selbst hier die Entwicklung eine raschere gewesen, als man gewöhnlich annimmt. Lamprecht (Deutsche Wirtschaftsgeschichte I, 12) bemerkt mit Recht, daß trotz der großen Betonung des Viehstandes in den Volksrechten die Viehzucht damals doch nicht mehr im Brennpunkt des Wirtschaftslebens stand, daß sie sich schon in wesentlichen Punkten abhängig zeigt von der Kultur des Landes, vom Anbau der Felder und der Ausnützung von Wiese, Weide und Feld.

Es ist in dieser Hinsicht äußerst bezeichnend, daß in den Kyprien, einer Dichtung des siebenten Jahrhunderts, welche den jüngeren Bestandteilen der Odyssee noch gleichzeitig ist, die in der Ilias erwähnte *βουλή* des Zeus auf ein bevölkerungspolitisches Motiv zurückgeführt wird, auf die weise Absicht des Gottes, die Erde vom Drucke der Übervölkerung zu befreien! (*σύνθετο κουφίσσαι ἀνδρῶν παμβώτορα γαῖαν.*)

In der That ist nach allgemeiner Volksanschauung die Landeskultur in Hellas eine so uralte gewesen, daß die schwierigsten Kulturarbeiten auf mythische Heroen zurückgeführt werden konnten, daß in vielen Landschaften die Idee von der Ursprünglichkeit des Getreidebaues zu Hause war und sich aufs innigste mit den ältesten mythischen Traditionen verflocht.[1] Schon für die Ilias ist die Erde die vielernährende (*χθὼν πουλυβότειρα, γαῖα πολύφορβος*), und dem entspricht die Intensität des Anbaues, von der die Schilderungen der Epen überall Zeugnis ablegen. Nicht nur daß im Ackerbau der Erhaltung und Vermehrung der Bodenfruchtbarkeit durch sorgfältige Düngung und Brachpflügung Rechnung getragen wird,[2] sondern man ist auch in der Ausnützung des Bodens bereits bei einer entwickelten Gartenkultur angelangt. Die edle Baumzucht, an sich schon ein Kriterium uralter Kultur, sehen wir bereits in der Ilias vom Obst- und Weinbau bis zur Ölkultur[3]) fortgeschritten. Acker und Pflanzung erscheinen so sehr als koordinierte Kulturzweige, daß z. B. unter den Kennzeichen des barbarischen Urzustandes der Cyklopen die Unbekanntschaft mit der Baumzucht ebenso betont wird, wie die mit dem Ackerbau.[4]) Äußerst bezeich-

---

[1]) Preller: Demeter und Persephone S. 283.

[2]) Ilias XXIII, 174.

[3]) Vgl. die von Neumann-Partsch Phys. Geogr. v. Griechenland S. 413 aufgeführten Stellen der Ilias, die in Verbindung mit den in den prähistorischen Ansiedlungen von Santorin entdeckten Ölmühlen das hohe Alter der Ölgewinnung und wohl auch der Veredlung des Ölbaums gegen die bekannte Ansicht Hehns zur Genüge beweisen.

[4]) Od. IX, 108 *Οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτόν, οὔτ' ἀρόωσιν.*

nend für das Gefühl auch der wirtschaftlichen Überlegenheit, welches den in diese Naturwildnis verschlagenen Kulturmenschen erfüllt, ist das Bedauern des Odysseus über die Nichtbestellung des für Pflug und Pflanzung so sehr geeigneten Bodens und der zuversichtliche Ausspruch, daß das Cyklopenland, wenn es durch den Schiffsverkehr mit den Städten der Menschen in Verbindung gebracht werden könnte, bald in eine wohlbebaute Kulturlandschaft umgewandelt sein würde.[1]) Das kann nur aus den Empfindungen einer Zeit heraus gedacht sein, in welcher der innere Ausbau des Landes im wesentlichen vollendet war und für welche die landschaftliche Physiognomie bereits durch das — Unland und Wald weit zurückdrängende — Kulturland wohlgepflegter Fruchtgärten und Ackerfluren entscheidend bestimmt wurde.[2])

Aus alledem geht zur Genüge hervor, in welch weitem Umfang schon in der Entstehungszeit des Epos der bleibende persönliche Besitz aus dem gemeinsam benützten Lande ausgeschieden sein muß. Die allgemeine Verbreitung der edlen, von Beschaffenheit und Güte der persönlichen Arbeit in hohem Grade abhängigen Kulturen, des Weinbaues und der Baumzucht ist ein untrügliches Symptom der uralten Entwicklung des Privateigentums am Grund und Boden, ohne welches diese „individuellen" Kulturen nicht gedeihen können. Aber auch der Ackerbau war sicherlich im großen und ganzen den feldgemeinschaftlichen Formen entwachsen. Die Ansprüche einer wachsenden Bevölkerung an die Intensität des Anbaues, an die Produktivität der Arbeitsleistung waren offenbar schon

---

[1]) Od. IX, 125 (*οὐδ' ἄνδρες . . . ἔνι*)
οἵ κέ σφιν καὶ νῆσον ἐϋκτιμένην ἐκάμοντο.
οὐ μὲν γάρ τι κακή γε, φέροι δέ κεν ὥρια πάντα·
ἐν μὲν γὰρ λειμῶνες ἁλὸς πολιοῖο παρ' ὄχθας
ὑδρηλοὶ μαλακοί· μάλα κ' ἄφθιτοι ἄμπελοι εἶεν.
ἐν δ' ἄροσις λείη· μάλα κεν βαθὺ λήϊον αἰεὶ
εἰς ὥρας ἀμῷεν· ἐπεὶ μάλα πῖαρ ὑπ' οὖδας.

[2]) Vgl. zur Charakteristik der homerischen Kulturlandschaft Od. IX, 131 ff., XVII, 297 ff. und — ganz analog — auch schon Ilias V, 87 ff., XXI, 257 ff.

zu hohe, der Trieb nach individuellem Erwerb und selbständiger Bewegung zu sehr entwickelt, als daß — in den fortgeschritteneren Landschaften wenigstens — eine gemeinwirtschaftliche Organisation des Ackerbaues dem Bedürfnis der Zeit noch zu genügen vermocht hätte. In der That gehört nach der Anschauung der Odyssee wenigstens zu den ersten Akten menschlicher Ansiedlung die Austeilung der Fluren und zwar unverkennbar zu individuellem Eigentum.[1])

Wenn wir nun aber nach alledem nicht im stande sind, neben der Hauskommunion noch eine andere Form des agrarischen Kommunismus aus dem Epos zu erweisen, so müssen wir weiter fragen, ob sich nicht etwa anderwärts Spuren eines solchen Kommunismus erhalten haben.

Dritter Abschnitt.

Der Kommunistenstaat auf Lipara.

Eine der wichtigsten Thatsachen, die man für eine verhältnismäßig lange Fortdauer der Feldgemeinschaft in der hellenischen Welt geltend gemacht hat,[2]) ist unstreitig die berühmte Gesellschaftsverfassung der von den Hellenen kolonisierten liparischen Inseln. Wie der Sizilianer Diodor erzählt, waren um das Jahr 580 v. Chr. Auswanderer aus Knidos und Rhodos nach Sizilien gekommen und hatten sich zuletzt auf den liparischen Inseln angesiedelt. Um den Angriffen der Etrusker gewachsen zu sein, bauten sie eine Flotte und organisierten ihr ganzes Gemeinwesen auf kriegerischem Fuß und zugleich nach streng kommunistischen Grundsätzen. Der Grund und Boden der Inseln blieb im Gesamteigentum, und während immer ein Teil der Bevölkerung der Bekämpfung der feindlichen Piraten oblag, bebaute der andere das Land, dessen

[1]) Od. VI, 10.

[2]) So z. B. Viollet a. a. O. 467 ff., Laveleye 371 ff.

Ertrag bei öffentlichen Mahlzeiten gemeinsam verzehrt wurde.[1]) Dieses System eines vollkommenen agrarischen Kommunismus wurde, wie Diodor berichtet, längere Zeit beibehalten. Dann wurde der Boden der Hauptinsel Lipara zur Sondernutzung aufgeteilt, während die anderen Eilande — offenbar überwiegend als Weide[2]) — auch ferner noch gemeinsam bewirtschaftet wurden. Zuletzt teilte man das ganze Inselgebiet, jedoch nicht zu vollem Eigentum, sondern so, daß alle zwanzig Jahre eine Neuverlosung vorgenommen wurde.[3])

Wir haben keinen Grund an der Richtigkeit dieser Erzählung zu zweifeln, sie etwa auf Ein Niveau mit jener Schilderung des Kommunistenstaates der Fabelinsel Panchaia zu stellen, welche Diodor in demselben Buch (V, 45) der *ἱερὰ ἀναγραφή* des Euhemeros nacherzählt hat. Der Bericht Diodors über Lipara ist gewiß — wenn auch nur indirekt durch Vermittlung des Timäus[4]) — aus der Darstellung geflossen, welche Antiochus von Syrakus in seinem großen Geschichtswerk über Sizilien den Insulanern von Lipara gewidmet hat. Sie entspricht dem lebhaften Interesse dieses Geschichtsschreibers für Verfassungs- und Kulturgeschichte und verdient

[1]) Diodor V, 9: *Ὕστερον δὲ τῶν Τυῤῥηνῶν λῃστευόντων τὰ κατὰ θάλατταν πολεμούμενοι, κατεσκευάσαντο ναυτικὸν, καὶ διελομένοι σφᾶς αὐτοὺς, οἱ μὲν ἐγεώργουν τάς νήσους κοινὰς ποιήσαντες, οἱ δὲ πρὸς τοὺς λῃστὰς ἀντετάττοντο· καὶ τὰς οὐσίας κοινὰς ποιησάμενοι καὶ ζῶντες κατὰ συσσίτια διετέλεσαν ἐπί τινας χρόνους κοινωνικῶς βιοῦντες.*

[2]) Vgl. Strabo VI, p. 276 über die Bodenverhältnisse dieser kleinen Inseln.

[3]) *Ὕστερον δὲ τὴν μὲν Λιπάραν καθ' ἣν καὶ ἡ πόλις ἦν, διενείμαντο, τὰς δὲ ἄλλας ἐγεώργουν κοινῇ. Τὸ δὲ τελευταῖον πᾶσας τὰς νήσους εἰς εἴκοσιν ἔτη διελόμενοι, πάλιν κληρουχοῦσιν, ὅταν ὁ χρόνος οὗτος διέλθῃ.*

[4]) Die Vergleichung Diodors V, 9 mit Pausanias X, 11, 3 und Thuk. III, 88 spricht wohl gegen die direkte Benützung, wie sie Müller Hist. graec. fragm. I, XLV annimmt. Vgl. Wölfflin: Antiochus v. Syrakus und Coelius Antipater S. 21 cf. 13. Bolquardsen: Untersuchungen über die Quellen der griech. und sizil. Geschichten bei Diodor S. 80. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde I,[2] 447 ff.

schon darum allen Glauben, weil Antiochos ernstlich bemüht war, möglichst Zuverlässiges (*ἐκ τῶν ἀρχαίων λόγων τὰ πιστότατα καὶ σαφέστατα*[1]) zu überliefern, und weil er andererseits die geschilderte Gesellschaftsverfassung wenigstens in ihren späteren Entwicklungsphasen sehr wohl aus eigener Anschauung oder persönlicher Erkundigung kennen konnte. Auch liegt kein Grund zu der Annahme vor, daß die Diodorische Erzählung den ursprünglichen Bericht und das echte Bild dieser Verfassung in wesentlichen Thatsachen entstellt haben sollte. Sie zeigt unverkennbar die echten Züge einer primitiven Agrarverfassung und enthält kein Moment, welches sich nicht aus der Geschichte der Feldgemeinschaft vielfach belegen ließe.[2])

Allein wenn wir auch die Feldgemeinschaft auf Lipara als geschichtliche Thatsache anerkennen, so müssen wir doch andererseits die Schlußfolgerungen, die man aus dieser Thatsache gezogen hat, vielfach als zu weitgehend bezeichnen. Es ist durch nichts gerechtfertigt, wenn man die Vermutung ausgesprochen hat, daß der Kommunismus der Liparer schon in den Zuständen ihrer ursprünglichen Heimat wurzle, vielleicht gar ein Nachklang aus der Wanderzeit der dorischen Stämme sei.[3]) Dagegen spricht schon der Um-

[1]) Vgl. Dionysius v. Halikarnaß I, 12.

[2]) Vgl. z. B. Diodor V, 34 über die Feldgemeinschaft bei den Vaccäern in Spanien (Jährliche Verteilung von Ackerland und Ertrag), Strabo VII, p. 315 über die der Dalmatiner (Alle acht Jahre Neuverteilung des Landes). Vgl. auch die Schilderung der sozialen Organisation der Sueven bei Cäsar B. G. IV, 1, die in wesentlichen Zügen ein Seitenstück zu der der Liparer bietet. „Die, welche im Lande bleiben, sagt Cäsar, bauen den Acker für sich und die Abwesenden und statt der letzteren sind sie hinwiederum das folgende Jahr unter den Waffen, während jene zu Hause bleiben. Es gibt keinerlei Ackerland im Besitz der Einzelnen und gesondert."

[3]) So Viollet a. a. O. S. 468: Peut-être aussi ces tribus voyageuses qui des Cyclades s'étaient transportées dans la Carie, qui, peu après (!?), quittaient Cnide et s'unissaient à quelques Rhodiens pour faire voile vers la Sicile, peut-être ces tribus s'étant fixées plus tardivement que les autres, avaient-elles gardé plus longtemps aussi les moeurs et les usages qui conviennent aux nomades.

stand, daß Lipara eine der jüngsten Kolonien Siziliens war. Als ihre Gründer aus Knidos und Rhodus auszogen, hatten diese Gemeinden bereits eine Geschichte von mehreren Jahrhunderten hinter sich. Die durch die Kolonisation und die Erschließung Ägyptens im siebenten Jahrhundert mächtig geförderte gewerbliche und merkantile Blüte der kleinasiatischen Städte, der wirtschaftliche Aufschwung der auf altem semitischen Kulturboden begründeten Gemeinden von Rhodus, welches nach dem aus dem siebenten Jahrhundert stammenden homerischen Schiffskatalog (Il. II, 670) „von Zeus die unendliche Fülle des Reichtums empfangen", die aristokratische Verfassung, mit der diese Gemeinden in die Geschichte eintreten, all das läßt auf eine viel zu weit fortgeschrittene Entwicklung der Eigentumsordnung schließen, als daß man hier noch für das sechste Jahrhundert die Fortdauer der Feldgemeinschaft voraussetzen könnte.

In der That bedürfen die Zustände auf den Liparen keiner Anknüpfung an die des Mutterlandes. Sie erklären sich vollkommen aus der besonderen Situation, in der sich die Insulaner befanden. Mitten im friedlosen, von den Erbfeinden der Hellenen, von Etruskern und punischen Semiten, beherrschten Meere, auf einem der gefährdetsten Außenposten der hellenischen Welt,[1] fortwährend von Katastrophen bedroht, wie sie z. B. im Mittelalter selbst das weitentlegene Island von afrikanischen Piraten erlitt, hatte die Bevölkerung von Lipara ihre ganze Existenz auf den Kampf gestellt. Ja es spricht alles dafür, daß die Hellenen sich dieser Inseln, die als Warten auf hoher See das weiteste Gesichtsfeld beherrschten, von vorneherein in der Absicht bemächtigten, um von hier aus gegen Etrusker und Karthager Kaperei zu treiben,[2] die ja damals auf

[1]) Vgl. Strabo von Lipara — *πρὸς τὰς τῶν Τυῤῥηνῶν ἐπιδρομὰς πολὺν χρόνον ἀντέσχεν.* VI p. 275.

[2]) Wie es z. B. jener Kapitän aus Phokäa ebenfalls in den sizilischen Gewässern that, von dem es bei Herodot heißt: *ληϊστὴς κατεστήκεε Ἑλλήνων μὲν οὐδενὸς Καρχηδονίων δὲ καὶ Τυρσηνῶν.* VI, 17. In der That ist wiederholt von den reichen Zehnten die Rede, welche die Liparer aus dem

beiden Seiten als ein ehrliches Gewerbe galt und für welche die Liparen so vorzüglich geeignet waren. Haben wir hier aber eine Art Korsarenburg[1]) vor uns, so tritt die liparische Verfassung aus dem Rahmen der allgemeinen Volksentwicklung vollkommen heraus. Sie erscheint als ein ebenso singuläres Phänomen, wie z. B. jener westindische Flibustierstaat, in welchem sich ja auch auf Grundlage der Piraterie eine streng militärische Organisation mit kommunistischen Einrichtungen verband.

Eben diese analoge Erscheinung weist recht deutlich darauf hin, daß der liparische Kommunismus in den besonderen Verhältnissen wurzelt, in denen wir die Hellenen hier finden. Wie leicht konnte der kriegerische Korpsgeist einer Bevölkerung, in der sich alle als Genossen eines militärischen Verbandes fühlten, zu solchen Institutionen führen! Wo es stets für die ganze eine Hälfte der Volksgenossen keine andere wirtschaftliche Thätigkeit gab, als Beuteauszug und kriegerischen Gewinn, wo man gewohnt war, Beutestücke mit den Genossen als Erwerbsstücke kameradschaftlich zu teilen, was lag da näher, als daß man auch den gemeinsam gewonnenen Boden der neuen Heimat ebenso behandelte, wie den Kriegserwerb? Es entsprach durchaus der Natur der Dinge, daß auch der Grund und Boden als Eigentum der ganzen kriegerischen

---

Beuteertrag ihrer vielen Kämpfe mit den Etruskern dem delphischen Gotte weihten. Diodor V, 9, Strabo VI, p. 275, Pausanias XII, 3.

[1]) So bezeichnet Nissen treffend Lipara. Italische Landeskunde I, S. 122. Von dieser Stellung Liparas haben sich in der Geschichte auch noch direkte Spuren erhalten. Vgl. z. B. den Bericht des Livius V, 28 und Diodor XIV, 93. über die Aufhebung einer römischen Gesandtschaft an den delphischen Apoll durch Piraten von Lipara. Mos erat civitatis, bemerkt Livius dazu, velut p u b l i c o l a t r o c i n i o partam praedam d i v i d e r e. Also die von E i n z e l n e n gemachte Beute wird nach streng kommunistischem Prinzip unter a l l e Bewohner Liparas verteilt!

Wenn in der Darstellung desselben Ereignisses bei Plutarch (Camillus c. 8) der Versuch gemacht wird, dasselbe in einem anderen Licht erscheinen zu lassen, so ist das spätere tendenziöse Umdeutung, wie schon Reinach mit Recht bemerkt hat: Le collectivisme des Grecs de Lipari. Revue des études grecques 1890 S. 93.

Korporation erschien, auf dessen Nutzung jeder an seiner Verteidigung beteiligte Kamerad ein wohlerworbenes Anrecht hatte. Dazu kamen die Vorteile, welche eine solche Gesellschaftsordnung gerade für die Verhältnisse Liparas haben mußte. Indem sie die Entwicklung ausschließlichen Eigentums möglichst verhinderte, wirkte sie zugleich im Interesse der stetigen Kriegsbereitschaft, welche den Insulanern ihre Lage auferlegte. Sie erstickte im Keime, was den kriegerischen Sinn hätte schwächen können, die Neigung zu friedlichem Schaffen und Erwerben, sowie die Gewöhnung an reichlicheren und bequemeren Lebensgenuß und die — bei dem Institut des Privateigentums unvermeidliche — wirtschaftliche und soziale Ungleichheit, die größte Gefahr für den Geist der kriegerischen Bruderschaft.[1])

Bei dieser Auffassung von den Entstehungsmotiven der liparischen Gesellschaftsordnung wird man es auch nicht für wahrscheinlich halten, daß dieselbe eine erheblich längere Dauer gehabt haben sollte, als die Verhältnisse, denen sie ihren Ursprung verdankte. Allerdings bedient sich Diodor bei der Darstellung ihres letzten Entwicklungsstadiums (Sonderbesitz mit periodischer Neuverlosung) des Präsens, so daß man den Eindruck gewinnt, als ob die Liparer noch in Diodors Zeit, unter Kaiser Augustus, das Privateigentum nicht vollständig durchgeführt hätten, als ob sie damals noch „vor den Thoren Roms die von Cäsar in Germanien beobachteten periodischen Teilungen übten".[2]) Allein dieser Schluß wird durch die naheliegende Erwägung hinfällig, daß jenes Präsens ein Präsens historikum sein kann oder, wenn nicht, daß es von Diodor möglicherweise gedankenlos seiner Quelle nachgeschrieben wurde, was

---

[1]) Was Cäsar von der Agrarverfassung der kriegerischen Sueven sagt, l. c. IV, 22, das gilt genau so für die Hellenen auf Lipara: Ejus rei multas adferunt causas: ne assidua consuetudine capti studium belli gerundi agricultura commutent, ne . . . potentiores humiliores possessionibus expellant, ne . . . quo oriatur pecuniae aviditas, qua ex re factiones dissensionesque nascuntur, ut animi aequitate plebem contineant, quum suas quisque opes cum potentissimis aequari videat.

[2]) So Laveleye 372, Viollet a. a. O. 468.

bei einem so „elenden Skribenten" [1]) nichts Auffallendes wäre. Auch sonst fehlt es ja bei Diodor nicht an Beispielen dafür, daß er Sätze älterer Autoren unverändert herübernimmt, ohne Rücksicht darauf, daß sie auf seine Zeit gar nicht mehr passen.[2]) Für die Frage nach der geschichtlichen Stellung und Bedeutung der Feldgemeinschaft von Lipara ist demnach der genannte Umstand ohne jede Beweiskraft.

Das Präsens in dem Berichte Diodors über Lipara könnte höchstens soviel beweisen, daß sein Gewährsmann Timäus, dem er es nachgeschrieben, von der Feldgemeinschaft der Liparer wie von einer noch bestehenden Einrichtung gesprochen hat. Und es ist ja sehr wohl möglich, daß Timäus dieselbe in ihrer letzten Entwicklungsphase noch erlebt hat. Er beendete sein Werk noch vor der Eroberung Liparas durch die Römer, vor der Mitte des dritten Jahrhunderts.[3]) Wer wollte jedoch annehmen, daß die von ihm geschilderten Zustände noch nach dieser Zeit fortdauerten oder gar noch dann, als Lipara eine römische Kolonie geworden war?[4]) — Wie gründlich sich bis zur Zeit Diodors die Verhältnisse auf Lipara geändert hatten, beweisen die Angaben Ciceros in der dritten Anklagerede gegen Verres, dessen Mißwirtschaft auch diese Insulaner schwer zu empfinden hatten. Die Liparer erscheinen hier als ein durchaus friedliches Völkchen, welches so wenig von den alten Traditionen der Insel bewahrt hat, daß es sich den ungestörten Besitz seiner Äcker von den Piraten durch regelmäßige Zahlungen erkauft![5])

[1]) Diese Mommsensche Charakteristik Diodors (R. Chronol. S. 125) bleibt gewiß noch immer zu Recht bestehen, trotz der neuesten Diodor gewidmeten Rettungsversuche, wenn dieselben auch in Beziehung auf den Umfang seiner Quellenbenützung eine gewisse Berechtigung haben.

[2]) Vgl. die treffenden Beobachtungen Müllenhoffs (Deutsche Altertumskunde II, 180) über eine derartige kritiklos aus Posidonius abgeschriebene Stelle desselben Buches (V, 32).

[3]) Die Einnahme Liparas erfolgte 251. Vgl. Polybius I, 39.

[4]) Plinius N. H. III, 9. Eine Thatsache, die Viollet und Laveleye völlig ignorieren.

[5]) Cicero in Verrem III, 37: tot annis agellos suos redimere a piratis solebant.

Vierter Abschnitt.

Angebliche Spuren des Kommunismus in Großgriechenland.

Noch weit problematischer, als die Rückschlüsse, die man von dem immerhin geschichtlichen Kommunistenstaat der Liparer auf die allgemeine Entwicklung von Hellas gemacht hat, erscheinen die neuerdings hervorgetretenen Ansichten über gewisse Spuren des Kommunismus im benachbarten Großgriechenland.

Man hat sich nicht gescheut, aus dem Wuste der neupythagoreischen und neuplatonischen Litteratur jene fabelhafte Geschichte herauszugreifen, wonach auf das Wort des Pythagoras mehr als 2000 (nach anderen 600) Menschen die Gütergemeinschaft angenommen und auf Grund derselben ein eigenes Gemeinwesen gestiftet hätten.[1] Die Phantasie französischer Forscher hat sich — offenbar unter dem Einfluß der vorgefaßten Meinung von der Allgemeinheit des Instituts der Flurgemeinschaft — zu der Behauptung hinreißen lassen, daß dieser Angabe vermutlich eine alte mißverstandene Überlieferung über die Entstehung einzelner süditalischer Gemeinden zu Grunde liege, die in die späteren halb sagenhaften Erzählungen über das Leben des Pythagoras „übergegangen" sei.[2])

Als ob es sich hier überhaupt um „Sage" handle und als ob nicht alles, was wir über die „pythagoreische" Gütergemeinschaft erfahren, unverkennbar den Stempel jüngerer Erfindung an sich trüge![3]) Es sollte doch kaum mehr eines Hinweises darauf bedürfen, daß die Geschichtserzählung für die Neupythagoräer und Neuplatoniker lediglich eine Form ist, deren sie sich mit souveräner Willkür bedienen, um jeden beliebigen Inhalt hineinzulegen und durch die Autorität der Vorzeit zu empfehlen.[4]) Es sind die eigenen

---

[1]) S. die Erzählung des Nikomachus bei Porphyrius Pyth. vita in der Didotschen Ausgabe des Diogenes Laert. S. 91.

[2]) Viollet a. a. O. 468, Laveleye a. a. O. 372.

[3]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen I⁴, 290 ff.

[4]) Zeller: Pythagoras und die Pythagorassage. Abhandlungen. 1. Sammlung 2. Aufl. S. 33.

Ideale, die sie ohne Scheu in den angeblichen Lehren und Schöpfungen des Pythagoras darstellen. Diese Ideale aber sind wie auf spekulativem, so auch auf sozialpolitischem Gebiete wesentlich bedingt durch den Platonismus, ja der Neuplatonismus hat sogar ein Projekt zur Verwirklichung des platonischen Staates in Italien aufzuweisen.[1] Es unterliegt übrigens um so weniger einem Zweifel, daß die kommunistischen Elemente der Pythagorasmythe (neben dem Mißverständnis des pythagoreischen Lebensprinzips: *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*[2]) der späteren Platonisierung der pythagoreischen Lehre ihren Ursprung verdanken, als die älteren und glaubwürdigeren Nachrichten über Pythagoras von der Gütergemeinschaft noch nichts zu melden wissen.[3])

Oder glaubt man, daß Plato, nachdem er der pythagoreischen Lehre und den Pythagoräern in Italien selbst persönlich so überaus nahegetreten, sich in *der* Weise über die Undurchführbarkeit des Kommunismus hätte äußern können, wie er es in den „Gesetzen" thut, wenn er ein wirklich kommunistisches Experiment des Ordens, ein „Phalanstère" des Pythagoras vor Augen gehabt hätte? Und selbst wenn man an ein solches Experiment glaubt, was ist damit für die total verschiedene Frage nach der Fortdauer einer primitiven Feldgemeinschaft gewonnen? Die Möglichkeit, daß die Pythagoraslegende in dieser Hinsicht an eine geschichtliche Thatsache anknüpfte, wäre höchstens dann anzunehmen, wenn sich irgendwo in dem hellenischen Unteritalien Spuren einer alten Feldgemeinschaft erhalten hätten. Allein das ist nirgends der Fall! Denn das Beispiel *Tarents*, wo man im Hinblick auf eine Stelle des Aristoteles noch im vierten Jahrhundert Nachklänge einer gemeinwirtschaftlichen Eigentumsordnung zu finden glaubt, beweist nicht, was sie beweisen

---

[1]) Porphyrius v. Plotin. c. 12.

[2]) Wie weit dies Mißverständnis ging, zeigt die Notiz des Photius s. v. *κοινὰ τὰ τῶν φίλων· Τίμαιός φησιν ἐν τῷ θ' ταύτην λεχθῆναι κατὰ τὴν μεγάλην Ἑλλάδα, καθ' οὓς χρόνους Πυθαγόρας ἀνέπειθε τοὺς ταύτην κατοικοῦντας ἀδιανέμητα κεκτῆσθαι.*

[3]) Vgl. Zeller a. a. O.

soll. Aristoteles sagt von Tarent weiter nichts, als daß dort die besitzenden Bürger ihre Güter mit den Armen „gemein machten“, indem sie die letzteren an der Nutznießung teilnehmen ließen.[1] So allgemein diese Bemerkung gehalten ist, so ist doch soviel klar, daß die hier geschilderte Sitte in keiner Weise als Überrest alter gemeinwirtschaftlicher Verhältnisse aufgefaßt zu werden braucht. Es ist völlig willkürlich, wenn man dieselbe den Institutionen von Lipara an die Seite gestellt hat.[2]

Die Sitte erweist weiter nichts, als die Wirksamkeit eines ausgebildeten sozialen Sinnes, der sich bewußt ist, daß das Privateigentum nicht ausschließlich dem Individuum, sondern auch dem Interesse der Gesellschaft zu dienen hat. Und in der umfassenden Bethätigung dieses sozialen Gemeingefühls, welche das Privateigentum durch den Nießbrauch gewissermaßen zum Gemeingut machte, stand nach Aristoteles die Demokratie von Tarent keineswegs allein. Er findet ähnliches auch in anderen Staaten, die sich nach seiner Ansicht gesunder bürgerlicher Zustände erfreuten, mehr oder minder verwirklicht;[3] wie er denn ausdrücklich auf das Beispiel Spartas verweist, dessen Bürger sich gegenseitig an gewissen Gebrauchsgegenständen (Pferden, Hunden, Feldfrüchten, Sklaven) in bestimmten Fällen ein Mitbenützungsrecht einräumten. Aristoteles hält es daher auch für möglich, auf Grundlage der bestehenden Eigentumsordnung durch die politische Erziehung des Bürgers das genannte Prinzip überall ins Leben einzuführen. Ist es doch für

---

[1]) Politik (ed. Susemihl) VII, 5, 5, 1320b: *καλῶς δ'ἔχει μιμεῖσθαι καὶ τὴν Ταραντίνων ἀρχήν· ἐκεῖνοι γὰρ κοινὰ ποιοῦντες τὰ κτήματα τοῖς ἀπόροις ἐπὶ τὴν χρῆσιν εὔνουν παρασκευάζουσι τὸ πλῆθος.*

[2]) Viollet und Laveleye a. a. O.

[3]) Ebd. II, 2, 5, 1263a: *ἔστι δὲ καὶ νῦν τὸν τρόπον τοῦτον ἐν ἐνίαις πόλεσιν οὕτως ὑπογεγραμμένον ὡς οὐκ ὂν ἀδύνατον, καὶ μάλιστα ἐν ταῖς καλῶς οἰκουμέναις τὰ μὲν ἔστι, τὰ δὲ γένοιτ' ἄν· ἰδίαν γὰρ ἕκαστος τὴν κτῆσιν ἔχων τὰ μὲν χρήσιμα ποιεῖ τοῖς φίλοις, τοῖς δὲ χρ῀ται ὡς κοινοῖς, οἷον καὶ ἐν Λακεδαίμονι τοῖς τε δούλοις χρῶνται τοῖς ἀλλήλων ὡς εἰπεῖν ἰδίοις, ἔτι δ'ἵπποις καὶ κυσίν, κἂν δεηθῶσιν ἐφοδίων <τοῖς> ἐν τοῖς ἀγροῖς κατὰ τὴν χώραν* (oder *θήραν?*). cf. Xenophon De rep. Lac. 6, 3.

ihn schon ein einfaches Gebot der Klugheit, daß die besitzende und herrschende Klasse auch entsprechend große Leistungen für die Gesamtheit auf sich nehme, gleichsam als „hohen Preis der Herrschaft“.[1])

Was Aristoteles von Tarent berichtet, entsprach den sozialpolitischen Idealen des Hellenentums überhaupt. Ganz ähnlich erzählt z. B. Isokrates in seiner emphatischen Schilderung der „guten alten Zeit“ Athens, in der sich eben diese Ideale widerspiegeln, die Reichen hätten damals den Armen stets bereitwillig gegeben, sie durch Verpachtung von Ländereien gegen geringen Zins[2]) oder durch Zuwendung von einträglichen Arbeiten unterstützt; und so hätten die Reichen ihren Besitz gleichsam zu einem gemeinsamen Eigentum der Bürgerschaft gemacht![3]) Man sieht, es handelt sich hier um eine ganz stereotype Wendung, der wir daher auch anderwärts wieder begegnen, z. B. in der plutarchischen Schilderung der Liberalität Cimons,[4]) wo es geradezu heißt: Cimon habe gewissermaßen die Gemeinschaft (d. h. Gütergemeinschaft) des goldenen Zeitalters wieder ins Leben zurückgeführt! (*τρόπον τινὰ τὴν ἐπὶ Κρόνου μυθολογουμένην κοινωνίαν εἰς τὸν βίον αὖθις κατῆγεν.*)

Man darf bei der Beurteilung dieser Frage nicht übersehen, welch einen starken Anreiz, welch mächtige innere Nötigung zu einem derartigen gemeinnützigen Gebrauch des Privateigentums die Zu-

---

[1]) VII, 4, 6, 1321 a — *ἵν' ἑκὼν ὁ δῆμος μὴ μετέχῃ (τῶν ἀρχῶν τῶν κυριωτάτων) καὶ συγγνώμην ἔχῃ τοῖς ἄρχουσιν ὡς μισθὸν πολὺν διδοῦσι τῆς ἀρχῆς.*

[2]) Darum wird es sich auch in Tarent vielfach gehandelt haben; und Schäffle nennt daher mit Recht diese „Mitnutzung von Vermögensteilen der Reichen durch die Armen“ in Tarent unter den Übergangs- und Mischformen zwischen dem von ihm sogenannten herrschaftlichen und genossenschaftlichen Kapitalismus, zu denen er z. B. auch die industrielle Partnerschaft und die Taglöhnergenossenschaft auf Großgütern rechnet. — Kapitalismus und Sozialismus S. 271.

[3]) Areopap. 32, 35, cf. 12.

[4]) Leben Cimons c. 10.

stände der hellenischen Welt enthielten. Zu dem verhältnismäßig engen Kreise, in welchem sich der Bürger des hellenischen Stadtstaates bewegte, traten auch die Privatverhältnisse, insbesondere der Reichtum des Einzelnen, ungleich klarer und offenkundiger zu Tage, als dies in der modernen Welt der Fall ist. Auch ließ sich der Besitz von vorneherein schwerer verbergen, weil ihm nicht die mannigfaltigen Formen der Anlage zu Gebote standen, wie sie die Entwicklung der neueren Kreditwirtschaft geschaffen hat. Der Reichtum stand also ungleich mehr unter der Kontrolle der Öffentlichkeit; ein Verhältnis, welches naturgemäß einen starken Antrieb zu einem liberalen Gebrauch des Eigentums enthielt. Und diese Tendenz wurde noch dadurch verstärkt, daß die Sitte[1] und eine Reihe anderer Momente in derselben Richtung wirksam waren: die Beschränktheit der Bürgerzahl, die stetige gegenseitige Berührung zwischen den Bürgern, wie sie die Konzentrierung des politischen Lebens in dem städtischen Mittelpunkte des kleinen Gebietes zur Folge hatte, das durch die Kleinheit des Staates stets lebendig erhaltene Gefühl der Abhängigkeit der Wohlfahrt und Existenz des Einzelnen von dem Schicksal des Staates und der Gesamtheit, überhaupt der innige Kontakt des Einzelnen mit der Öffentlichkeit, der von selbst einen mächtigen Anreiz enthielt, um die Gunst und Anerkennung der Allgemeinheit zu werben u. dgl. m.[2])

---

[1]) Vgl. z. B. Xenophon *Οἰκονομικός* c. 11.

[2]) Dies Verhältnis zwischen Individuum und Gesamtheit im hellenischen Staat hat u. a. hervorgehoben Felix: Der Einfluß der Sitten und Gebräuche auf die Entwicklung des Eigentums S. 71. Vgl. die besonders in den Gerichtsreden des 4. Jahrh. vorkommenden Hinweise auf die Bethätigung der sozialen und politischen Pflichten des Besitzes, wie sie Schmidt: Ethik der alten Griechen II, 388 zusammengestellt hat. Dazu bei Xenophon Cyropäd. VIII, 4, 32 f. die charakteristische Betonung des Grundsatzes, sich weder reicher noch ärmer zu stellen, als man ist, und diese Offenkundigkeit des Besitzstands zur Grundlage des sozialen Verhaltens zu machen.

Unrichtig ist es allerdings, wenn Felix a. a. O. als Ursache des liberalen Eigentumsgebrauches auch den Mangel einer umfassenden staatlichen Armenpflege bezeichnet, welcher die Fürsorge für die Armut und Not wesent-

All dem entsprach es auch, daß von der volkswirtschaftlichen Theorie der Griechen in der Frage des Vermögensgebrauches und der Güterverwendung das ethische und soziale Moment mit besonderer Entschiedenheit betont wird, wie sie denn von vorneherein der Frage der Verteilung und des Gebrauches des Nationalreichtums ein weit größeres Interesse entgegengebracht hat, als der der Gütererzeugung. In diesem lebhaften Gefühl für die aus dem Besitz erwachsenden Pflichten hat sich das Griechentum bereits zu Anschauungen erhoben, welche man sonst nur als christliche zu betrachten gewöhnt ist. Schon Euripides hat den schönen — mit dem neutestamentlichen Gleichnis vom anvertrauten Pfund auf das Innigste sich berührenden — Gedanken ausgesprochen, daß das Vermögen des Einzelnen nicht sein absolutes Eigentum, sondern ein ihm von der Gottheit zur Verwaltung übergebenes Gut sei.[1])

So führt uns die aristotelische Bemerkung über Tarent wohl auf Erscheinungen, die für die soziale Auffassung des Eigentums bei den Griechen überaus bezeichnend sind, die aber für die Geschichte des Sozialrechtes einen Aufschluß nicht gewähren.

Fünfter Abschnitt.

Die staatlich organisierte Bürgerspeisung Spartas und Kretas und der Sozialismus des kriegerischen Gesellschaftstypus.

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangen wir, wenn wir uns jener vielbesprochenen und so vielfach falsch beurteilten Institution

---

lich zu einer Sache der Privatthätigkeit gemacht habe. Vgl. z. B. die neuaufgefundene Ἀθην. πολ. c. 50 über die staatliche Armenpflege in Athen, die jedem, der weniger als drei Minen besaß und arbeitsunfähig war, eine tägliche Pension von zwei Obolen aussetzte.

[1]) Φοινίσσαι v. 555 f.:

Οὔτοι τὰ χρήματ' ἴδια κέκτηνται βροτοί,
τὰ τῶν θεῶν δ' ἔχοντες ἐπιμελούμεθα.

zuwenden, welche Tarents Mutterstadt und die verwandten dorischen Gemeinden Kretas am längsten bewahrt haben: der öffentlichen, d. h. staatlich organisierten Speisung der Bürger.

Auch sie hat man als Überrest einer primitiven agrarischen Gemeinschaft in Anspruch genommen. Wenn man die Früchte des Landes gemeinschaftlich verzehrte, so habe das seinen letzten Grund darin gehabt, daß man ursprünglich das Land nicht als Domäne der Einzelnen, sondern als gemeinsame Ernährerin aller betrachtete.[1]) Ein klares Licht auf dieses Entstehungsmotiv falle durch die Bemerkung Diodors über die Liparer: „Sie machten ihre Güter gemeinsam und speisten bei öffentlichen Mahlen.“ Letztere hätten sich eben geschichtlich unmittelbar an die Feldgemeinschaft angeknüpft und verhielten sich zu derselben, wie die Wirkung zur Ursache.[2]) Ja das Institut gestatte uns, noch weiter zurückzugreifen über die erste Begründung seßhafter Gemeinden hinaus auf das Wanderleben der patriarchalen Familien. Aus den Zeiten der Nomadenwirtschaft und einer primitiven Feldgemeinschaft sei es durch Religion und Sitte fortgepflanzt und erhalten worden.

Man vergegenwärtige sich die außerordentliche Tragweite dieser Auffassung! Ist sie richtig, sind die Syssitien nur der letzte Überrest einer alten Agrarverfassung, welche nicht nur das Land, sondern auch den Ertrag als Gemeingut behandelte, d. h. nicht einmal eine Verteilung der Ackerfrucht an die Einzelnen, sondern nur einen streng gemeinsamen Verbrauch von seiten aller zuließ, so ist die

---

Vgl. die analoge Äußerung des Bion (Stob. flor. 105, 56) τὰ χρήματα τοῖς πλουσίοις ἡ τύχη οὐ δεδώρηκεν ἀλλὰ δεδάνεικεν.

[1]) So Violett a. a. O. und ihm folgend Laveleye S. 375. Vgl. auch Trieber: Forschungen zur spartanischen Verfassungsgeschichte S. 26, wo die Syssitien ebenfalls auf einen „ursprünglich kommunistischen Besitz“ zurückgeführt werden.

[2]) Trieber — und zwar, wie es scheint, in Übereinstimmung mit einer mündlichen Äußerung Nenmanns — hat in der Stelle Diodors „den schlagendsten Beweis“ dafür gesehen, daß der Ursprung der Syssitien sich nur durch ehemalige Gemeinsamkeit alles Besitzes erklären lasse.

hellenische Volkswirtschaft in der That durch eine Entwicklungsphase hindurchgegangen, welche sich als die denkbar strengste Form eines agrarischen Kommunismus darstellt.[1]) Das älteste Hellas hätte Individualeigentum weder am Grund und Boden, noch am Fruchtertrag gekannt; eine Verbindung von Gemeinbesitz und Gemeingenuß, die dann ihrerseits wieder eine streng gemeinschaftliche, von Organen der Gesamtheit geleitete oder beaufsichtigte Bewirtschaftung des Bodens zur notwendigen Voraussetzung gehabt hätte!

Welch' tiefer Einblick in das sozial-wirtschaftliche Leben der Vorzeit würde sich da vor unseren Augen eröffnen! Die Kenntnis, die wir auf diesem Wege von der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung der ältesten Hellenen gewännen, würde an innerer Bedeutsamkeit nicht hinter dem zurückstehen, was wir z. B. von den entsprechenden altgermanischen Verhältnissen durch unmittelbare Zeugnisse wissen; ja sie würde die aus diesen Zeugnissen gewonnenen Vorstellungen an Klarheit und Bestimmtheit weit übertreffen.

Man wird nun allerdings die Möglichkeit einer derartigen streng gemeinwirtschaftlichen Durchgangsphase der hellenischen Volksentwicklung nicht von vorneherein in Abrede stellen können. Allein mit bloßen Möglichkeiten ist es hier nicht gedient. Vielmehr muß der Nachweis erbracht werden, daß das Syssitieninstitut keinen anderen Ursprung gehabt haben kann, nur so in seiner Entstehung verständlich wird. Ist nun dieser Rückschluß auf die Feldgemeinschaft wirklich ein so zwingender?

Wie die homerischen Gedichte bezeugen, war es alte Gewohnheit der Fürsten und der Edlen des Volkes, sich gemeinsam des Mahles zu freuen, und zwar finden wir bereits hier das öffentliche Mahl, das Mahl als politisches Institut. Es werden Mahle erwähnt, deren öffentlicher Charakter einerseits aus ihrer Bedeutung als Ratsversammlung, andererseits daraus hervorgeht, daß sie —

---

[1]) Vgl. die Aufzählung der verschiedenen Formen agrarischer Gemeinschaft bei Aristoteles: Politik II, 2, 1, 1263a: *καὶ τὰ γήπεδα καὶ οἱ καρποὶ κοινοί*!

wenigstens nach dem Zeugnis der Ilias — „von den Achäern zugerüstet", d. h. auf öffentliche Kosten abgehalten wurden.[1])

Wer wollte diese homerischen Staatsmahle aus anderen, als politischen und gesellschaftlichen Motiven ableiten?

Ist dem aber so, erscheint hier das öffentliche Mahl als integrierendes Element der staatlichen Ordnung, ohne daß auch nur die geringste Spur eines ursächlichen Zusammenhanges mit der Agrarverfassung ersichtlich wäre, so drängt sich von selbst die Frage auf, ob das Institut nicht doch auch vielleicht in der Form, in der es uns in den Syssitien des dorischen Kriegsadels entgegentritt, wesentlich in den staatlichen Verhältnissen wurzelt oder wenigstens zur Genüge aus ihnen erklärt werden kann.

In der That, wenn wir die Stellung der Syssitien im Organismus des spartanisch-kretischen Staates näher ins Auge fassen, so leuchtet sofort ein, daß die Zurückführung derselben auf ein rein wirtschaftliches Motiv jedenfalls eine willkürliche ist. Die Vertreter dieser Theorie heben an dem Syssition allzu einseitig den Charakter der Speisegenossenschaft hervor, eine Auffassung, die dem eigentlichen Wesen und Zweck desselben nicht entfernt gerecht wird.

Es bleibt dabei völlig unberücksichtigt, daß die Syssitien in Sparta, wie auf Kreta, zugleich einen organischen Bestandteil der Wehrverfassung, der militärischen Volkserziehung und der bürgerlichen Zucht (ἀγωγή) bildeten, ein Glied in jenem System stetiger Kriegsbereitschaft, welche dem Herrenstand dieser Dorergemeinden durch die Lage inmitten einer an Zahl weit überlegenen Unterthanenschaft und grundhörigen Bauernschaft aufgenötigt wurde. Die Kriegsbereitschaft war hier bekanntlich mit einer Konsequenz durchgebildet, daß das Gemeinwesen als ein förmlicher Lagerstaat erschien (vgl.

---

[1]) Il. IV, 344 ὁππότε δαῖτα γέρουσιν ἐφοπλίζωμεν Ἀχαιοί. cf. ib. XVII, 250, wo Menelaos die Führer des Heeres zu tapferem Kampf aufruft, die „bei den Atriden auf Kosten des Volkes trinken" (δήμια πίνουσιν). Dazu Fanta (Der Staat in der Ilias und Odyssee S. 71 ff.), der allerdings in der Betonung des politischen Momentes vielfach zu weit geht und dadurch zu willkürlichen Konstruktionen kommt.

Plato von den Kretern: *στρατοπέδου πολιτείαν ἔχετε* leg. II. 10 666e),[1]) dessen Bevölkerung sich als eine alle Zeit unter den Waffen stehendes und zum Ausmarsch bereites Heer darstellt.

Man muß sich eben, um die Institutionen Spartas und Kretas geschichtlich zu verstehen, in weit höherem Grade, als es gewöhnlich geschieht, die Lebensbedingungen und Konsequenzen des „kriegerischen Gesellschaftstypus" vergegenwärtigen, wie sie neuerdings in so vortrefflicher Weise von Herbert Spencer analysiert worden sind.[2])

Ein so ausschließlich für den Krieg und den Kampf um die Existenz organisiertes Gemeinwesen, wie es der spartanisch-kretische Lagerstaat war, sah sich von Anfang an auf eine in idealer und technischer Hinsicht möglichst vollkommene Verwirklichung des Gemeinschaftsprinzips hingewiesen. Hier mußten — zum Zwecke des Angriffes, wie der Abwehr — alle Bürger an stetiges Zusammenwirken in gemeinsamer Thätigkeit gewöhnt, mußten alle Kräfte und Thätigkeiten der Individuen in möglichst wirksamer Weise kombiniert und auf ein Ziel konzentriert werden. Der „chronische Militarismus", in welchem die Entwicklung des kriegerischen Gesellschaftstypus ihren Ausdruck fand, forderte die innigste Verknüpfung aller Teile des Volksganzen, eine Verschmelzung, welche den ganzen sozialen Aufbau dieser Staaten zu einem Ebenbild der festgefügten Phalanx ihres Heeresorganismus machte. Das Bedürfnis, über die ganze Kraft jedes Einzelnen jeden Augenblick verfügen zu können, führte hier mit innerer Notwendigkeit zu dem Ergebnis, daß die strenge militärische Ordnung, das „System der Regimentation" sich weit über das Heerwesen hinaus verbreitete und alle Seiten des bürgerlichen Lebens dem staatlichen Zwang und der staatlichen Aufsicht unterwarf.[3]) Wie sich die taktische Virtuosität des spartanischen Heereskörpers nach dem Urteile des Thukydides daraus erklärt, daß

[1]) Dazu Isokrates Archid. 81 von den Spartanern: *τῆν πολιτείαν ὁμοίαν κατεστησάμεθα στρατοπέδῳ καλῶς διοικουμένῳ κτλ.*

[2]) Prinzipien der Soziologie D. A. III, 669 ff.

[3]) Vgl. die oben angeführte Stelle des Isokrates.

die einzelnen Glieder desselben zu einander in zahlreichen Abstufungen der Unterordnung standen, daß er „fast ganz aus Vorgesetzten über andere Vorgesetzte bestand und daher die Sorge um das, was geschehen sollte, sehr vielen am Herzen lag",[1] — ebenso stellte die bürgerliche Gesellschaft Spartas ein System von successiven Abstufungen der Unterordnung dar, in welchem jeder ältere Mann zum jüngeren im Verhältnis des Höheren zum Niederen stand.

Diese überall auf das einheitliche Zusammenwirken in der Masse gerichtete Thätigkeit des Staates ließ wenig Spielraum für die freie Entfaltung des Einzelnen. Das Individuum erscheint recht eigentlich dazu bestimmt, in der Masse aufzugehen, seine individuellen Neigungen und Wünsche dem Ganzen zu opfern, dem sein Leben gehört. Schon beim Eintritt in das Leben entscheidet die Rücksicht auf den Staatszweck über Sein oder Nichtsein des Individuums. Wenn die Entscheidung zu Gunsten desselben ausfällt, geschieht es nur, um dies junge Leben sobald als möglich in die Zucht und Schule des Staates zu nehmen, von welcher erst der Tod befreit.[2] Alles individuelle Leben wird in die Richtung hineingezwungen, welche der Staatszweck fordert, kein anderer Bildungsgang, kein anderer Beruf dem Bürger gestattet, als der des Kriegers. Der Staat teilt jedem seine Thätigkeit zu, stellt ihn sozusagen Tag und Nacht unter die Zensur der Öffentlichkeit. Er schreibt ihm vor, wann er zur Ehe zu schreiten hat, um dem Staate Bürger zu geben, und sucht ihn andererseits wieder dem häuslichen Leben möglichst zu entziehen. Er versichert sich seiner Person für alle Zeiten, indem er die Auswanderung des Bürgers mit dem Tode bedroht und auch sonst die Freizügigkeit in hohem Grade beschränkt. Wie der leibeigene Helote an die Scholle gebunden ist, so darf auch sein Herr — in seiner Eigenschaft als Soldat — sich nicht ohne Er-

---

[1]) V. 66: *σχεδὸν γάρ τι πᾶν πλὴν ὀλίγου τὸ στρατόπεδον τῶν Λακεδαιμονίων ἄρχοντες ἀρχόντων εἰσί, καὶ τὸ ἐπιμελὲς τοῦ δρωμένου πολλοῖς προσήκει.*

[2]) Plutarch Lykurg 15: *πρῶτον μὲν γὰρ οὐχ ἰδίους ἡγεῖτο τῶν πατέρων τοὺς παῖδας, ἀλλὰ κοινοὺς τῆς πόλεως ὁ Λυκοῦργος.*

laubnis von seinem Wohnort entfernen. Auch er ist ein unbedingt abhängiges Werkzeug, auch er in gewissem Sinne ein Eigentum des Staates.[1])

Nicht minder erklärt sich aus den Lebensbedingungen des kriegerischen Gesellschaftstypus die Zentralisation der Verwaltung, wie sie uns im Ephorat entgegentritt, und die staatliche Regulierung der gesamten Volkswirtschaft. Wie jede Gesellschaft von solch kriegerischem Typus durch die Unsicherheit ihrer Verkehrsbeziehungen zu dem Ausland genötigt ist, eine sich selbst genügende und sich selbst erhaltende Organisation zu schaffen, in ihrem eigenen Bereich für die Erzeugnisse aller notwendigen Lebensbedürfnisse zu sorgen und sich dadurch vom Ausland unabhängig zu machen, so sehen wir in Sparta auch diese Tendenz in radikalster Weise verwirklicht, das Prinzip der wirtschaftlichen Autonomie bis zum Verzicht auf ein allgemein gültiges Tauschmittel gesteigert. Eine Abschließung, der dann auf der anderen Seite als notwendiges Korrelat innerhalb der Bürgerschaft selbst eine um so engere ökonomische Gemeinschaft entsprach, die — wie schon früher erwähnt[2]) — den Einzelnen sogar dazu berechtigte, sich unter Umständen des Eigentums anderer Bürger für seinen Gebrauch zu bedienen.

Wenn man sich diese ganze Organisation von Staat und Gesellschaft vergegenwärtigt, welche durch eine das ganze menschliche Leben umspannende staatliche Leitung, ja durch eine Art von gemeinschaftlichem Haushalt die Gesamtheit der Bürger zu einem kunstvoll gegliederten Ganzen, zu einem „Kosmos“ vereinigte, so wird man dieselbe als eine ausgeprägt sozialistische bezeichnen dürfen. Der Staatssozialismus ist das naturnotwendige Korrelat des kriegerischen Gesellschaftstypus; und dieser Sozialismus ist hier mit einer Konsequenz durchgebildet, daß uns aus ihm alle Thatsachen der spar-

[1]) Plutarch Lykurg: *οὐδεὶς γὰρ ἦν ἀφειμένος ὡς ἐβούλετο ζῆν, ἀλλ' οἷον ἐν στρατοπέδῳ τῇ πόλει καὶ δίαιταν ἔχοντες ὡρισμένην καὶ διατριβὴν περὶ τὰ κοινὰ καὶ ὅλως νομίζοντες οὐχ αὑτῶν, ἀλλὰ τῆς πατρίδος εἶναι διετέλουν κτλ.*

[2]) Vgl. oben S. 55.

tanisch-kretischen Geschichte, welche die oben erwähnte Doktrin auf den Agrarkommunismus der Urzeit zurückführen zu müssen glaubt, vollkommen verständlich werden.[1])

Die Form, in der sich diese sozialistische Ausgestaltung der Gesellschaft vollzog, war — wie schon angedeutet — einfach dadurch gegeben, daß man auch im Frieden möglichst die Ordnungen des Feldlagers festhielt. Und der sprechendste Beweis dafür ist eben das Syssitieninstitut, die gemeinsame Speisung der ganzen Bürgerschaft, als deren Zweck die Tradition daher mit Recht die Erhöhung der Marschbereitschaft und Schlagfertigkeit bezeichnet.[2]) Die Waffenbruderschaften, die im Felde zusammenlagerten und in der Schlacht zusammenstanden, bestehen als Tischgenossenschaften auch im Frieden fort,[3]) wobei der militärische Charakter der Verbindung so strenge festgehalten wird, daß als Aufsichtsbehörde über sie die Polemarchen fungieren und die Genossen zum gemeinsamen Mahle sich bewaffnet versammeln.

Angesichts dieser Thatsachen erscheint die Ableitung des spartanisch-kretischen Syssitienwesens aus politisch-militärischen Motiven als die ungezwungenste und natürlichste Erklärungsweise.[4]) Wenigstens sind wir, um das Institut geschichtlich zu verstehen, in keiner

[1]) Ein moderner Nationalökonom (Elster Hdwb. d. Staatsw. s. v. Plato) spricht geradezu von einem „politischen Kommunismus" in Sparta.

[2]) Plutarch Apophthegm. Lac. p. 226 c: *ὅπως ἐξ ἑτοίμου τὰ παραγγελλόμενα δέχωνται.*

[3]) Bei Dionysius v. Hal. II, 23 heißt es von der „*ἀγωγὴ περὶ τὰ φιδίτια*", daß sie Lykurg eingeführt habe *ἐν πολέμῳ δ' εἰς αἰδῶ καὶ πρόνοιαν καταστήσας ἕκαστον τοῖ μὴ καταλιπεῖν τὸν παραστάτην, ᾧ καὶ συνέσπεισε καὶ συνέθυσε καὶ κοινῶν ἱερῶν μετέσχεν.*

[4]) Auch die Alten haben die Sache nicht anders aufgefaßt, bei Plato Leg. I, 633 a heißt es mit Beziehung auf Sparta: *τὰ ξυσσίτιά φαμεν καὶ τὰ γυμνάσια πρὸς τὸν πόλεμον ἐξευρῆσθαι τῷ νομοθέτῃ* und ib. I, 625 e mit Beziehung auf Kreta: *ἐπεὶ καὶ τὰ ξυσσίτια κινδυνεύει ξυναγαγεῖν ὁρῶν, ὡς πάντες, ὁπόταν στρατεύωνται, τόθ' ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος ἀναγκάζονται φυλακῆς αὐτῶν ἕνεκα ξυσσιτεῖν τοῦτον τὸν χρόνον.* Vgl. auch Herodot I, 65: *τὰ ἐς πόλεμον ἔχοντα· ἐνωμοτίας καὶ τριηκάδας καὶ συσσίτια.*

Weise genötigt, noch irgendwelche andere Entstehungsgründe heranzuziehen, so daß für eine Anknüpfung an wirtschaftliche Verhältnisse jeder Anhaltspunkt fehlt. Neben den Tischgenossenschaften kann auch einmal die Feldgemeinschaft bestanden haben, wie das Beispiel des dorischen Lipara beweist, allein dieselben brauchen keineswegs immer und überall in einem ursächlichen Zusammenhang mit der Feldgemeinschaft zu stehen. Ist es doch angesichts der ganzen Stellung, welche die gemeinsame Bürgerspeisung im Organismus des dorischen Kriegerstaates einnimmt, selbst für Lipara keineswegs wahrscheinlich, daß die dortigen Syssitien ausschließlich eine Wirkung der Feldgemeinschaft waren. Sie können auch hier sehr wohl, wie die liparische Feldgemeinschaft selbst, zugleich als Ausfluß der kriegerischen Organisation der Gemeinde betrachtet werden. —

Ja wenn die Syssitien in der Gestalt, in der sie uns auf Lipara und Kreta, sowie in Sparta entgegentreten, eine allgemein dorische oder gar althellenische Einrichtung überhaupt gewesen wären, — wie man seit Otfried Müller vielfach angenommen hat — dann würde man allerdings berechtigt, ja genötigt sein, zumal für die Landschaften, die sich nicht in der Zwangslage der genannten Gemeinden befanden, ein Entstehungsmotiv allgemeinerer Art zur Erklärung heranzuziehen, wie es eben die wirtschaftlichen Verhältnisse darbieten würden. Allein ist für jene Annahme auch nur der Schatten eines Beweises erbracht?

Die Sitte des geselligen Zusammenspeisens hat allerdings zu allen Zeiten eine große Rolle im staatlichen und gesellschaftlichen Leben der Hellenen gespielt, sie ist in der Verfallszeit sogar in förmlichen Speiseklubs über alles Maß hinaus gepflegt worden. Allein wo auch immer sonst von „Syssitien“ die Rede ist, nirgends läßt sich erkennen, daß es sich dabei um die regelmäßige und allgemeine Speisung ganzer Bürgerschaften handelte, wie in Sparta oder Kreta. Und nur diese kann doch hier überhaupt in Betracht kommen, nicht gewöhnliche Opfer- und Festschmäuse oder gemeinsame Mahle einzelner Korporationen, sei es privaten oder öffentlichen Charakters. Oder sollen wir mit denen, die um jeden Preis Spuren einer

kommunistischen Durchgangsphase der sozialen Entwicklung von Hellas finden möchten, auch diesen „Syssitien" eine Beweiskraft für unsere Frage einräumen?

Die Alten selbst haben allerdings die verschiedenen Formen von Syssitien keineswegs strenge auseinandergehalten. Aristoteles z. B. vergleicht ohne weiteres mit dem spartanischen Institut die Mahle der „Hetärien" Karthagos,[1]) bei denen wir doch selbstverständlich auch dann, wenn sie öffentliche Korporationen waren, nicht entfernt an eine tägliche und allgemeine Bürgerspeisung denken dürfen. Auch Dionysius von Halikarnaß sieht sich durch die Fest und Opfermahle der römischen Kurien, die doch vielmehr in den Opferschmäusen der attischen Phratrien ein Seitenstück haben, an die spartanischen Syssitien erinnert; und wieder ein anderer, ein Interpolator des Aristoteles (zu Politik IV. 9, 2. 1329b) sucht den Ursprung des spartanisch-kretischen Syssitienwesens in Süditalien, ohne im geringsten anzudeuten, ob die den altitalischen Bauern zugeschriebene Sitte gemeinsamer Mahlzeiten wirklich mit der spartanischen Ähnlichkeit hätte. Wir belächeln dergleichen Kombinationen, allein ist es viel weniger willkürlich, wenn nun auch moderne Forscher die sämtlichen, innerlich so durchaus verschiedenen Formen von öffentlichen oder gemeinsamen Mahlen als gleichwertig behandeln und dieselben nur als spätere Modifikationen eines und desselben ursprünglich zu Grunde liegenden Institutes der Vorzeit gelten lassen wollen, als letztes Überbleibsel einer kommunistischen Wirtschaft patriarchaler Familiengruppen?[2])

Bücher glaubt als ein „besonders wichtiges" Beweismoment für die Herkunft der Opfermahle der attischen Phratrien aus der Feldgemeinschaft eben den „patriarchalen" Charakter dieser Verbände hervorheben zu müssen.[3]) Allein ist die Beweiskraft dieses Momentes wirklich so zwingend? Daß der „patriarchale" Zusammenhalt örtlich oder verwandtschaftlich verbundener Familien ursprüng-

[1]) Politik II, 8, 2. 1272b.

[2]) So Viollet a. a. O. und Laveleye-Bücher: Das Ureigentum S. 326 ff.

[3]) A. a. O. Anmerk. 3.

lich stets auch einen förmlichen agrarischen Kommunismus in sich geschlossen habe, ist eine Annahme, die in dieser Allgemeinheit noch nicht genügend erwiesen ist. Um so sicherer ist es dagegen, daß in Hellas jede derartige patriarchale Gemeinschaft zugleich eine Kultusgemeinschaft darstellte, mit der dann auch jene gemeinsamen Mahle von selbst gegeben waren. Mit den Opferfesten, in denen der sakrale Zusammenhang der Genossenschaft zum Ausdruck kommt, verbindet sich eben naturgemäß und notwendig das gemeinsame Opfermahl. Bedarf es da zur Erklärung der Sitte noch des Kommunismus? [1])

Übrigens wird von der genannten Theorie der weitere wichtige Umstand übersehen, daß gerade bei derjenigen Form des öffentlichen Mahles, welche einer primitiven Agrargemeinschaft am meisten entsprechen würde, bei dem spartanischen und allem Anscheine nach auch bei dem kretischen Bürgermahl von einem Zusammenhang mit patriarchalischen Institutionen überhaupt keine Rede sein kann. Die spartanische Tischgenossenschaft bildete sich bekanntlich durch die freie Wahl ihrer Mitglieder, sie nahm so wenig Rücksicht auf Familien- und Geschlechtsverband, daß nicht einmal Vater und Sohn Mitglieder eines Syssition zu sein brauchten. Ebenso spricht alles dafür, daß auch die kretischen Syssitien solche freigebildete Genossenschaften waren. [2])

Gerade hier tritt also das Institut aus jedem Zusammenhang mit der Agrarverfassung heraus. Das Prinzip der Unteilbarkeit

[1]) Wenig scheint mir auch gedient mit Büchers Hinweis auf die gemeinsamen Speisungen verdienter Männer im Stadthaus oder Prytaneum, sowie auf die öffentlichen Speisungen, durch welche der Staat Fremden, besonders Gesandten seine Gastfreundschaft erwies, worin Bücher einen wichtigen „nomadischen" Zug erblickt.

[2]) Schon Alfried Müller (Dorer II, 203) hat dies zur Erklärung des Berichtes über die kretischen Syssitien bei Athenäus IV, 143 geltend gemacht. Die Ansicht von Leist: Gräko-italische Rechtsgeschichte S. 139, daß die Syssitien Spartas (also wohl auch Kretas) „anfangs nach den Oben und Geschlechtern eingerichtet waren, so daß also ursprünglich die Verwandtschaften zusammenspeisten", — entbehrt jeder Begründung.

und Unveräußerlichkeit der alten Stammgüter mochte sehr häufig mehrere Familien zu gemeinsamer Wirtschaft vereinigen, für die Zusammensetzung der Tischgenossenschaften sind diese Hausgemeinschaften ebensowenig maßgebend gewesen, wie irgend ein anderes agrarwirtschaftliches Verhältnis. Es ist daher auch von diesem Gesichtspunkt aus völlig willkürlich, die Syssitien als Überrest einer engeren patriarchalischen Vermögensgemeinschaft aufzufassen. Überall, wo wir sonst einen Zusammenhang zwischen der Sitte gemeinsamer Mahlzeiten und der Feldgemeinschaft zu erkennen vermögen, wie z. B. bei gewissen ostafrikanischen Stämmen, bei den Indianern und Südseeinsulanern sind es patriarchalische Gruppen, von denen sie abgehalten werden, die Geschlechtsgenossenschaften oder die auf letzteren beruhenden Dorfgemeinschaften.[1])

Nun zeigt ja allerdings das Syssitieninstitut in der Form, wie es uns auf Kreta entgegentritt, ein ausgesprochen gemeinwirtschaftliches Gepräge. Die ganze Bürgerschaft wird hier auf Kosten der Gesamtheit ernährt. Alle Einkünfte, welche der Staat von den Allmendegütern,[2]) aus den Kopfsteuern der unfreien Bevölkerung[3]) oder aus anderen öffentlichen Einnahmequellen bezog,[4]) insbesondere die Grundsteuern, welche außer den Unterthanen[5]) die Bürger aus ihrem Anteil am Fruchtertrag ihrer Hörigen zu leisten hatten (in Lyktos ein Zehntel der Ernte[6])) wurden hier — soweit sie nicht für den Kultus und sonstige Staatszwecke zur Verwendung kamen — für die Syssitien in Anspruch genommen. Während in Sparta das Institut zwar ebenfalls eine Anstalt der Gemeinschaft war, aber im übrigen d. h. in seiner Verwaltung und seiner Thätigkeit für die Gemeinschaft sich wesentlich mit dem privatwirtschaft-

---

[1]) Vgl. die Angaben bei Laveleye-Bücher S. 276.

[2]) Aristoteles Politik II, 7, 4[b]. 1272a.

[3]) So wenigstens später in Lyktos nach Dosiadas bei Athen. IV, 143a.

[5]) Vgl. die auf die Gemeinde der Drerer sich beziehende Inschrift bei Cauer: Del. inscript. graec.[2] 121 C 38 ff.

[5]) Aristoteles a. a. O.

[6]) Dosiadas a. a. O.

lichen Prinzip von Leistung und Gegenleistung begnügte und so individualistisch organisiert war, daß — bei gleicher Beitragspflicht für alle — jeder für seinen Bedarf selbst aufzukommen hatte, ja im Unvermögensfalle den Anteil am Staatstisch sowie das Vollbürgerrecht verlor,[1]) ist auf Kreta das privatwirtschaftliche Moment, der Grundsatz von Leistung und Gegenleistung, nur soweit beibehalten, als es um der Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit willen erforderlich schien. Hier diente das Institut prinzipiell den Bedürfnissen der Gesamtheit als Gesamtheit und die Gemeinschaft trat daher selbst mit ihren Mitteln für die wirtschaftlich minder Leistungsfähigen ein, so daß auch die Ernährung der Ärmeren vollkommen gesichert war.[2]) Mochte die Beisteuer der letzteren hinter den Kosten ihres Unterhaltes zurückbleiben, sie wurden deswegen nicht ausgeschlossen, sondern der Ausfall durch die entsprechende Höherbelastung der Vermögenderen und den Staatsbeitrag ausgeglichen. Da sich die Beisteuer des Einzelnen nicht, wie in Sparta, nach seinem für alle gleichen Anspruch an den Staatstisch, sondern nach der Größe des Einkommens richtete, so kamen die Früchte des ganzen vaterländischen Grund und Bodens — mochte er Gemein- oder Privatbesitz sein — bis zu einem gewissen Grade wenigstens allen zu gute.

Ja wenn uns die Darstellung dieser merkwürdigen Gesellschaftsverfassung in der aristotelischen Politik unverfälscht überliefert

---

[1]) Dikäarch bei Athenäus IV, 141c. Plutarch: Lykurg 12. Vgl. Hultsch: Metr.[2] 531. Gegen die Annahme Laveleyes a. a. O., daß die spartanischen Syssitien zugleich auf den Ertrag großer Domänen basiert gewesen seien, vgl. Fustel de Coulanges: Étude sur la propriété à Sparte. Comptes rendus de l'Acad. des sciences morales et politiques 1880, p. 623.

[2]) Aristoteles a. a. O.: *ἀπὸ πάντων γὰρ τᾶν γινομένων καρπῶν τε καὶ βοσκημάτων ἐκ τῶν δημοσίων καὶ . . . φόρων οὓς φέρουσιν οἱ περίοικοι, τέτακται μέρος τὸ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ τὰς κοινὰς λειτουργίας τὸ δὲ τοῖς συσσιτίοις, ὥστ' ἐκ κοινοῦ τρέφεσθαι πάντας καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας καὶ ἄνδρας.* — Cf. Ephorus bei Strabo X, 4, 16. 480 — *ὅπως τῶν ἴσων μετάσχοιεν τοῖς εὐπόροις οἱ πενέστεροι δημοσίᾳ τρεφόμενοι.*

ist,[1] so wäre man auf Kreta in der Durchführung des gemeinwirtschaftlichen Prinzips soweit gegangen, auch die Ernährung der nicht am Männermahl beteiligten Familienmitglieder, der Frauen und jüngeren Kinder,[2] auf Kosten der Gesamtheit zu bestreiten: eine Annahme, die allerdings insoferne großen Bedenken unterliegt, als eine so vollständige Durchführung des Rechtes auf Existenz ohne Zweifel einen sehr bedeutenden Teil des Einkommens der vermögenden Klassen in Anspruch genommen hätte und zugleich eine Anhäufung großen Besitzes in wenigen Händen sehr erschwert haben müßte, während sich auf Kreta in Wirklichkeit eine entschiedene Tendenz zu großer Ungleichheit der Vermögensverteilung bemerklich macht.[3]

Doch sei dem, wie ihm wolle, angesichts der geschilderten gemeinwirtschaftlichen Organisation des kretischen Syssitienwesens ist jedenfalls soviel gewiß, daß dasselbe sich mit einem Grundgedanken der strengen Agrargemeinschaft wenigstens berührt. Es erkennt, wie diese, jedem Gemeindegenossen ein angeborenes Recht auf Mitbenützung der äußeren Natur, auf den Mitgenuß der materiellen Existenzbedingungen zu, wenn es dieses Recht auch in weit beschränkterem Sinne und in den durch das Sondereigentum bedingten Formen wirtschaftlich zur Geltung bringt, d. h. nicht ein Recht am Grund und Boden selbst, sondern nur an einem Teil der jeweilig produzierten Genußmittel einräumt.

---

[1] D. h. wenn die Worte *καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας κτλ.* in der ebengenannten Stelle der Politik wirklich von Aristoteles herrühren und nicht späterer Zusatz sind.

[2] D. h. derjenigen, die vom Vater noch nicht ins *ἀνδρεῖον* mitgenommen oder in die *ἀγέλαι* der Jünglinge aufgenommen werden konnten, welch letztere nach Ephorus ib. p. 483 ebenfalls auf Staatskosten erhalten wurden.

[3] Außer dieser allgemeinen Erwägung fehlt uns allerdings jeder nähere Anhaltspunkt für die Beurteilung der Frage, da die Quellen völlig darüber schweigen. Was Oncken: Die Staatslehre des Aristoteles II, 386 für die Annahme einer Interpolation der Stelle beibringt, ist leider ohne jede Beweiskraft.

Ergibt sich nun aber aus dieser Thatsache irgend ein zwingendes Beweismoment für die Annahme, daß wir hier eine durch die Entwicklung des Privateigentums am Grund und Boden hervorgerufene Umgestaltung und Abschwächung eines ursprünglichen agrarischen Gemeindekommunismus mit völlig ungetrennter Gemeinschaft des Landbesitzes vor uns haben? Nachdem sich uns die Sitte der gemeinen Bürgerspeisung selbst aus dem kriegerischen Lebensprinzip des Lagerstaates vollkommen erklärt hat, sollte da die Thatsache der gemeinwirtschaftlichen Organisation des Instituts für sich allein genügen, so weitgehende Schlüsse zu ziehen?

Ich fürchte doch sehr, daß hier die herrschende Anschauungsweise an einer gewissen Verwirrung der Begriffe leidet, wenn sie das Syssitieninstitut ohne weiteres als eine „rein kommunistische Einrichtung auffaßt,[1]) welche „auf das Prinzip der Gütergemeinschaft zurückgehe",[2]) nur „aus einem ursprünglich kommunistischen Besitz" zu erklären sei.[3]) Diese Auffassung beruht auf der populären aber gänzlich unklaren Vorstellung über den Kommunismus, bei welcher der Gedanke an eine absolute Gemeinschaft aller Güter, selbst des beweglichen Eigentums und besonders aller Konsumtionsgegenstände vorschwebt;[4]) wie man denn in der That ausdrücklich den Satz aufgestellt hat, daß sich der Ursprung der Syssitien nur durch die ehemalige Gemeinsamkeit alles Besitzes erklären lasse.[5]) Von

---

[1]) Tout à fait communiste. Laveleye S. 378.

[2]) Büchsenschütz a. a. O. S. 29.

[3]) Trieber a. a. O. S. 25. Auch nach Holm, Griech. Gesch. I, 230, herrschte in Kreta ein weit getriebener Kommunismus.

[4]) Wie Kleinwächter: Die Grundlagen und Ziele des sogen. wissenschaftlichen Kommunismus S. 137 f. mit Recht bemerkt, ist dieser „volle" Kommunismus, eine konsequent durchgeführte Ausschließung des Privateigentums, eine Utopie. Der Mensch kann nicht existieren, wenn er nicht die ausschließliche Disposition wenigstens über die notwendigen Nahrungsmittel und Gebrauchsgegenstände hat, d. h. wenn er nicht das Recht hat, dieselben ausschließlich für seine Person zu verwenden und jedem anderen die Mitbenützung zu verwehren.

[5]) Trieber ebd. vgl. S. 10, wo die spartanischen Phiditien als Überrest einer grauen Vorzeit hingestellt werden, in der noch Gemeinsamkeit des

diesem absoluten Kommunismus haben nun aber die indogermanischen Völker selbst auf der ältesten für uns erkennbaren Stufe ihrer Entwicklung nichts gewußt. Schon die indogermanische Urzeit kennt gemeinsame Wurzeln für die Bezeichnung des Stehlens und des Diebes, und auch für die Begriffe: Tauschen, Kaufen, Kaufpreis und verwandte finden sich in den indogermanischen Sprachen übereinstimmende Ausdrücke schon in alter Zeit entwickelt vor.[1]) Wenn demnach der Begriff des Eigentums schon der Urzeit aufgegangen ist, wo bleibt da die „ehemalige Gemeinsamkeit alles Besitzes"?

Überhaupt ist es irreführend, von einer „kretischen Gütergemeinschaft" in der Allgemeinheit zu reden, wie es selbst Roscher gethan hat.[2]) Wer sich die ökonomische Struktur des kretischen Syssitienwesens im Einzelnen veranschaulicht, wird es als „kommunistisch" höchstens insoferne bezeichnen können, als das Institut eben Gemeinwirtschaft, insbesondere Zwangsgemeinwirtschaft war. Diesen gemeinwirtschaftlichen Charakter teilt es aber, wie mit der Institution des Staates selbst, der ja die höchste Form der Zwangsgemeinwirtschaft darstellt, so mit jeder staatlichen Einrichtung, welche mit den Mitteln Aller (d. h. auf der finanziellen Grundlage von Steuern und öffentlichem Vermögen) für die Zwecke aller d. h. für allge

Bodens und alles Besitzes bestand. Trieber sieht sogar eine Erinnerung an diesen ursprünglichen Kommunismus in der Förderung des Stehlens bei der spartanischen Jugenderziehung, „wie denn gewisse Völker, die in primitiven Zuständen nur Gemeineigentum kannten, noch heutzutage das Stehlen für etwas höchst Unschuldiges halten." Vgl. dagegen die Ansicht Schraders (Linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte und Warenkunde S. 61), daß der Dieb auf niedrigen Kulturstufen eine viel strengere Beurteilung als auf höheren zu erfahren pflege! Man sieht, wie wenig mit solch allgemeinen Argumentationen gedient ist, denen bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen des Völkerlebens stets positive Zeugnisse auch für diametral entgegengesetzte Ansichten zu Gebote stehen.

[1]) Schrader a. a. O.

[2]) System der Volkswirtschaft I § 83 Anmerk. 6. Vgl. auch den Aufsatz Roschers über Sozialismus und Kommunismus in der Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft III, 451, wo von einer „sehr konsequenten Gütergemeinschaft in Kreta" die Rede ist.

meine Staatszwecke arbeitet. Wo gäbe es überhaupt eine Rechtsordnung, die nicht in diesem Sinne eine Menge „kommunistischer" Elemente in sich schlösse! (Beschränkungen des Gebrauches und Mißbrauches des Eigentums, Gesamteigentum und Gemeinwirtschaft in Staat und Gemeinde u. s. w.)[1])

Auch greift das kretische Syssitieninstitut, obgleich es geradezu eine Lebensbedingung des Staates bildete, in das Privateigentum prinzipiell durchaus nicht tiefer ein, als etwa das Sozialrecht des modernen Staates. — Wie bei der kretischen Bürgerspeisung der Ausfall, welcher durch die ungenügenden Beiträge der Ärmeren entstand, durch Staatszuschüsse und die höheren Beisteuern der Reicheren gedeckt wurde, genau so ergänzt die Sozialgesetzgebung des modernen Staates bei den öffentlichen Leistungen an Krankengeld, Unfall-, Invaliden und Altersrente das unzureichende Einkommen der besitzlosen Klassen aus Leistungen der Besitzenden und teilweise auch aus Mitteln des Staates (Reichszuschuß bei der Altersversicherung). Wie auf Kreta das Einkommen der Wohlhabenden durch den — mit dem Besitz steigenden — Beitrag zum Staatstisch den Ärmeren mit zu gute kam, so übertragen auch wir durch gesetzlichen Zwang an die Arbeiter Einkommensteile, die sonst den Arbeitgebern, also den Besitzenden, zugefallen wären. Und wie auf Kreta die Staatsgewalt auch dem Minderbemittelten die Beitragspflicht auferlegte, so zwingen auch wir jeden an der Arbeiterversicherung Beteiligten mit einem Teile seines Einkommens für die Kosten des Institutes mit aufzukommen. Hier wie dort haben wir demnach eine Gesetzgebung vor uns, welche in die natürliche Verteilung des Volkseinkommens beständig eingreift und derselben

---

[1]) Vgl. die schöne Ausführung von Jhering: Der Zweck im Recht I, 521: „Du hast nichts für Dich allein, überall steht Dir die Gesellschaft oder als Vertreter ihrer Interessen das Gesetz zur Seite, überall ist die Gesellschaft Deine Partnerin, die an Allem, was Du hast, ihren Anteil begehrt: an Dir selbst, Deiner Arbeitskraft, Deinem Leib, an Deinen Kindern, Deinem Vermögen, — das Recht ist die verwirklichte Partnerschaft des Individuums und der Gesellschaft."

mit der Zwangsgewalt des Staates eine der Volkswohlfart entsprechendere Richtung gibt. Zugleich bedeutet hier wie dort diese Modifikation der Einkommensverteilung eine Verschiebung derselben zu Gunsten der wirtschaftlich Schwachen auf Kosten der Besitzenden. Wenn daher die kretische Syssitienverfassung „rein kommunistisch" sein soll, so sind es auch die Institutionen des modernen Sozialrechts, so groß die Unterschiede im übrigen auch sein mögen.

Allerdings ist auf Kreta der Staatszuschuß gegenüber der Leistung der Beitragspflichtigen weit mehr ins Gewicht gefallen, als es in dem Sozialrecht eines Staates der Fall sein kann, dem nicht wie in dem dorischen Heerstaat die Hilfsmittel einer außerhalb der Bürgerschaft stehenden unterthänigen Bevölkerung zu Gebote stehen; ferner erscheint in der kretischen Bürgerspeisung das gemeinwirtschaftliche Prinzip auch auf die Konsumtion in einem Umfang ausgedehnt, der das bei ähnlichen Veranstaltungen des modernen Staates (bei der Gemeinwirtschaft des stehenden Heeres) übliche Maß weit überschritt, endlich war im kretischen Staate das Recht auf Existenz in vollkommenerer Weise verwirklicht, als in unserer modernen Armenversorgung und Versicherungsgesetzgebung. Allein es handelt sich eben bei alledem nur um ein Mehr oder Weniger. Denn die spezifischen Eigentümlichkeiten einer „rein kommunistischen" Rechtsordnung, die prinzipielle Negation des Privateigentums, der Individualwirtschaft und des Individualhaushaltes sind auch dem kretischen Staate fremd. Er kennt wohl ausgedehnten Domänenbesitz, aber kein gemeinsames Eigentum am gesamten Grund und Boden, ausgedehnte Allmendenwirtschaft, aber keine gemeinwirtschaftliche Organisation der gesamten Güterproduktion, und ebensowenig sind seine Männermahle eine Verwirklichung des rein kommunistischen Ideals der gemeinwirtschaftlichen Konsumtion d. h. des vollkommen gemeinsamen Haushaltes aller.[1])

---

[1]) Über das Fortbestehen der individuellen Hauswirtschaft neben den *ἀνδρεῖα* vgl. Plato Leges VI, 780 e. *ὑμῖν γάρ . . . . . τὰ μὲν περὶ τοὺς ἄνδρας ξυσσίτια καλῶς ἅμα καὶ ὅπερ εἶπον θαυμαστικῶς καθέστηκεν. — τὸ δὲ περὶ τὰς γυναῖκας οὐδαμῶς ὀρθῶς ἀνομοθέτητον*

Nicht wenig hat zur Entstehung der unklaren Ansicht von dem kommunistischen Charakter der Syssitien ohne Zweifel der Umstand beigetragen, daß sich dieselben in ihren sozialen Wirkungen teilweise mit dem berühren, was auch als praktisches Ziel des Kommunismus erscheint. Im kommunistischen Staat soll die Befriedigung der Lebensbedürfnisse für alle die gleiche sein, und das Syssitienwesen hat wenigstens in einem Punkte eine solche Gleichstellung der Bürger im Genuß zur Folge gehabt. Allein über dieser äußeren Ähnlichkeit darf man den fundamentalen Unterschied nicht übersehen! Dort steht die Gleichheit der Lebensführung in der That in einem organischen Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Rechtsordnung: sie ist der natürliche Ausdruck des kommunistischen Prinzips der völlig gleichen Verteilung des Volkseinkommens und der durch sie bedingten Gleichheit der ökonomischen Lebenslage. Dagegen beruht die durch die Syssitien geschaffene Gleichheit überhaupt nicht auf einem volkswirtschaftlichen, sondern einem politischen Motiv: der durch den Staatszweck geforderten systematischen Disziplinierung der Bürger. Sie ist demgemäß auch nicht Selbstzweck, wie die Gleichheit des vulgären Kommunismus, sondern eben nur ein Mittel zur Sicherung der Lebensbedingungen des Staates.[1])

Es erscheint daher von vornherein durchaus willkürlich, irgend eine bestimmte Eigentumsordnung als die notwendige Voraussetzung des Institutes hinzustellen. Die durch die Speisegenossenschaften erzielte Gleichheit der Lebensführung war von der Lebens-

μεθεῖται καὶ οὐκ εἰς τὸ φῶς ἧκται τὸ τῆς ξυσσιτίας αὐτῶν ἐπιτήδευμα κτλ. Dazu Ephorus bei Strabo X, 4, § 19, p. 482. Diese Thatsache ignoriert Salvioni: Il Comunismo nella Grecia antica S. 19, wenn er von den kretischen Syssitien sagt: „come essi avessero realmente l'aspetto di un regime comunistico." Vgl. auch die Bemerkung des Aristoteles zur Platonischen Politik (Polit. II, 7 Anf.): *οὐδεὶς γὰρ οὔτε τὴν περὶ τὰ τέκνα κοινότητα καὶ τὰς γυναῖκας ἄλλος κεκαινοτόμηκεν, οὔτε περὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν.*

[1]) Plato: Leg. I, 626a: *καὶ σχεδὸν ἀνευρήσεις οὕτω σκοπῶν τὸν Κρητῶν νομοθέτην, ὡς εἰς τὸν πόλεμον ἅπαντα δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ ἡμῖν ἀποβλέπων συνετάξατο.*

lage der Bürger vollkommen unabhängig.[1]) Gerade auf Kreta müssen — wenigstens im vierten Jahrhundert — gleichzeitig mit der streng gemeinwirtschaftlichen Organisation der Syssitien die schroffsten wirtschaftlichen und sozialen Gegensätze innerhalb der Bürgerschaft bestanden haben. Ephorus spricht von Armen und Reichen,[2]) Aristoteles von mächtigen Familien, deren Zügellosigkeit und Gewaltsamkeit sich über alle Schranken des Rechtes und der Verfassung hinwegsetzen konnten.[3]) Er bezeichnet die damalige Verfassung der kretischen Städte geradezu als ein Dynastenregiment, die schlimmste Form der Oligarchie. Die Masse der Bürgerschaft fügte sich willig den „Mächtigen" (*δυνατοί*), die ihr offenbar durch ausgedehnten Besitz an Land und Grundholden weit überlegen waren.[4])

Wenn sich die „kommunistische" Organisation des Syssitienwesens mit solchen gesellschaftlichen Zuständen vereinigen ließ, so ist es begreiflich, daß Aristoteles es für durchaus möglich hält, sie in allen Staaten im Einklang mit dem bestehenden, auf dem Prinzip des Privateigentums beruhenden Wirtschaftsrechte durchzuführen.[5]) Ja er ist so weit entfernt, das Institut aus der Gütergemeinschaft abzuleiten, daß er es im Gegenteil in seiner Polemik gegen die kommunistischen Theorien als Argument dafür verwertet, daß auch auf der Grundlage und unter der Herrschaft des Privateigentums der Besitz seine sozialen Funktionen in befriedigendster Weise zu bethätigen vermöge. Er sieht hier nichts Kommunistisches, als jenes „Gemeinmachen des Eigentums durch den Gebrauch",[6]) von dem bereits oben ausführlich die Rede war.

---

[1]) Vgl. Thukydides über die Spartaner (I, 6) *πρὸς τοὺς πολλοὺς οἱ τὰ μείζω κεκτημένοι ἰσοδίαιτοι μάλιστα κατέστησαν.*

[2]) A. a. O.

[3]) Politik II, 7, 6. 1272b.

[4]) Vgl. auch Polyb. VI, 45: *Παρὰ δὲ Κρηταιεῦσι πάντα τούτοις ὑπάρχει τἀναντία· τήν τε γὰρ χώραν κατὰ δύναμιν αὐτοῖς ἐφιᾶσιν οἱ νόμοι, τὸ δὴ λεγόμενον, εἰς ἄπειρον κτᾶσθαι.*

[5]) A. a. O. II, 2, 10. 1264a; cf. II, 2, 5. 1263a.

[6]) A. a. O. § 5 *φανερὸν τοίνυν ὅτι βέλτιον εἶναι μὲν ἰδίας τὰς*

Man wende gegen diese Auffassung nicht ein, daß es sich bei jenem gemeinnützigen Eigentumsgebrauch um eine Zwangsthätigkeit handelte. Denn aus dem Umstand, daß hier die Staatsgewalt von der Gesellschaft oder vielmehr von einem Teil derselben zu Gunsten des anderen solche Opfer erzwang, daß sie — im Syssitieninstitut — die privatwirtschaftlichen Kräfte zur Leistung dieser Opfer obligatorisch zusammenfaßte, — aus diesem Moment des Zwanges allein kann eine kommunistische Tendenz nicht abgeleitet werden, da dadurch die Rechtsform des Privateigentums als Grundlage des Wirtschaftslebens in keiner Weise berührt wurde und der staatliche Zwang weiter nichts beabsichtigte, als eine vorbeugende Korrektur gewisser für die Lebensbedingungen des Staates bedenklichen Konsequenzen der bestehenden Wirtschaftsordnung. Jedenfalls genügt der staatssozialistische Charakter des kriegerischen Gesellschaftstypus vollkommen, um auch dieses kretische System des Syssitienwesens geschichtlich zu erklären.

Sechster Abschnitt.

Die spartanisch-kretische Agrarverfassung.

Zu Rückschlüssen auf das Agrarwesen der Vorzeit bleibt uns nach alledem nur noch das übrig, was wir von der Agrarverfassung selbst in historischer Zeit noch zu erkennen vermögen. — Da sehen wir denn in Sparta, wie auf Kreta die Masse des ländlichen Grund und Bodens, soweit er im Eigentum der herrschenden Klasse stand, in Meierhöfe zerteilt, die von schollenpflichtigen Bauern bestellt wurden. Diese Hofstellen (*κλῆροι*) bildeten geschlossene und unteilbare wirtschaftliche Einheiten. Für Kreta ist uns durch das Stadtrecht von Gortyn, also für das fünfte Jahrhundert wenigstens soviel hinlänglich bezeugt, daß der Besitz der „Häusler" (*ϝοικέες*), deren

κτήσεις, τῇ δὲ χρήσει ποιεῖν κοινὰς und § 10 .... *ὥσπερ τὰ περὶ τὰς κτήσεις ἐν Λακεδαίμονι καὶ Κρήτῃ τοῖς συσσιτίοις ὁ νομοθέτης ἐκοίνωσεν.*

Stellung der der spartanischen Heloten entsprach, nicht wie der übrige Nachlaß ihrer Herren der Teilung unter die Erben unterworfen werden konnte.[1]) Noch deutlicher ist diese Geschlossenheit der Hufen in Sparta erkennbar. Hier war der Ertrag, den die Helotenwirtschaften nach dem von Staatswegen festgesetzten Maßstab den Herren lieferten, für alle derselbe (82 Medimnen Gerste und ein entsprechendes Maß von Öl, Obst und Wein)[2]), woraus sich mit Notwendigkeit ergibt, daß die *κλῆροι* nicht nur von annähernd gleicher, sondern auch von unveränderlicher Größe gewesen sein müssen. Nur so erklärt es sich auch, daß die innerhalb des spartanischen Herrenstandes schon sehr früh hervortretende Tendenz zur Konzentrierung des Grundeigentums die alte auf der Selbständigkeit zahlreicher kleiner Betriebe beruhende Agrarverfassung offenbar wenig berührt hat. Das Eigentumsrecht an zahlreichen Helotenhufen mochte sich allmählich in Einer Hand vereinigen, aber es entstanden dadurch, da das Verhältnis zwischen Herr und Bauer nicht einseitig von dem einzelnen geändert werden durfte, keine zusammenhängend bewirtschafteten Gutskomplexe. Die *κλῆροι* bestanden vielmehr als selbständige Betriebe fort, die nicht zu einer organischen Wirtschaftseinheit verbunden werden konnten. — Eine hübsche

---

[1]) Allerdings nimmt das Gesetz von der Teilung der Erbmasse direkt nur das Vieh aus, welches einem Häusler gehört, und die Stadthäuser, denen ein Häusler einhaust, der auf der Stelle haust (IV, 31). Allein es handelt sich an der betreffenden Stelle des Gesetzes überhaupt nur um eine Bestimmung über Vieh und Stadthäuser, von denen es heißt, daß sie an die Söhne als Präzipuum fallen sollen (gegenüber den Töchtern), soweit sie nicht einem auf eigner Stelle selbständigen Häusler gehören. Den Acker des Häuslers zu nennen, war gar keine Veranlassung, da er hier überhaupt nicht in Frage kam. Dagegen führt eben die Thatsache, daß Hofstelle und lebendes Inventar des Häuslers nicht zur teilbaren Erbmasse gehörten, notwendig zu dem Schluß, daß der Grund und Boden, den er bewirtschaftete, derselben Behandlung unterlag, wie schon Zitelmann mit Recht angenommen hat (Juristische Erläuterungen zum Stadtrecht v. Grotyn. N. Rh. Mus. Bd. 40 Ergänzungsh. S. 137 ff.).

[2]) Plutarch. Lyk. 8. Inst. Lac. 41 Myron v. Priene bei Athenäus XIV, 657d (Müller F. H. G. IV, 461).

Anekdote erzählt von Lykurg, wie er einmal nach der Durchführung seines Ackergesetzes von einer Reise zurückkehrend durch die frisch abgeernteten Felder gekommen sei und beim Anblick der in regelmäßigen Reihen aufgeschichteten Getreideschober geäußert habe, Lakonien sehe aus wie das Eigentum von lauter Brüdern, die sich eben in ihr Erbe geteilt hätten.[1] Das ist eine Legende, wie die Geschichte von der Lykurgischen Landaufteilung selbst. Allein sie enthält doch unverkennbar einen echten Kern. Es spiegelt sich in dieser angeblichen Äußerung des Gesetzgebers ohne Zweifel der Eindruck wieder, der sich in der That dem Beobachter der Flurteilung und der durch letztere bedingten Formen der Ackerwirtschaft in der Gemarkung Spartas aufdrängen mußte.

Es liegt auf der Hand und ist auch von dem Urheber der genannten Erzählung ganz richtig herausgefühlt, daß diese Flurteilung nichts Naturwüchsiges war, sondern künstlich gemacht sein mußte. Es leuchtet ferner ein, daß, wenn dieselbe geraume Zeit nach der Einnahme des Landes und nach einer längeren Epoche der Entwicklung und Ausbildung des Privateigentums am Grund und Boden hergestellt wurde, dies nur möglich war durch eine allgemeine Gütereinziehung und systematische Neuaufteilung des gesamten Agrarbesitzes: Die denkbar radikalste sozialrevolutionäre Umwälzung, die von vornherein so sehr aller inneren Wahrscheinlichkeit entbehrt, daß wir ihre Geschichtlichkeit nur auf Grund einer ausgezeichnet beglaubigten Tradition annehmen könnten. Wo hätten wir aber eine solche Tradition? Was die Lykurglegende von einer derartigen Umgestaltung der spartanischen Eigentumsordnung durch einen großen Gesetzgeber zu erzählen weiß, beruht überhaupt nicht auf Überlieferung, sondern verdankt seinen Ursprung ganz unverkennbar den sozialpolitischen Restaurationsbestrebungen und der diesen Bestrebungen dienenden Tendenzlitteratur des vierten und dritten

[1] Plutarch a. a. O. *Λέγεται δ' αὐτὸν ὕστερόν ποτε χρόνῳ τὴν χώραν διεξερχόμενον ἐξ ἀποδημίας ἄρτι τεθερισμένην ὁρῶντα τοὺς σωροὺς παραλλήλους καὶ ὁμαλεῖς μειδιάσαι καὶ εἰπεῖν πρὸς τοὺς παρόντας, ὡς ἡ Λακωνικὴ φαίνεται πᾶσα πολλῶν ἀδελφῶν εἶναι νεωστὶ νενεμημένων.*

Jahrhunderts, die aus der Opposition gegen die gesellschaftlichen und staatlichen Mißstände des damaligen Sparta erwachsen ist. Wenn schon die Person des Gesetzgebers selbst angesichts der mythischen und hieratischen Elemente der Lykurgsage als eine geschichtliche kaum mehr anzuerkennen ist, so kann noch weniger ein Zweifel darüber bestehen, daß das ihm zugeschriebene soziale Erlösungswerk nichts ist als ein Phantasiegebilde, welches nur eine vorbildliche Bedeutung hat, d. h. den Zeitgenossen im Spiegel der idealisierten Vergangenheit vorhält, was sie im Interesse einer Wiedergeburt von Staat und Gesellschaft zu thun hätten.[1])

So bleibt denn nach diesem negativen Ergebnis nur die andere Möglichkeit, daß nämlich die in geschichtlicher Zeit in der Gemarkung Spartas bestehende Flurteilung schon vollendet war, bevor der Grund und Boden in das Sondereigentum der einzelnen Familien des Herrenstandes überging. — Damit fällt ein bedeutsames Licht auf die Entstehungsgeschichte der spartanischen Agrarverfassung. Wir sehen, wie das von den Spartiaten okkupierte Land, soweit es nicht im freien Eigentum der unterthänig gewordenen Landesbevölkerung (der Periöken) oder für andere Zwecke vorbehalten blieb, von Staatswegen in ein System von Meierwirtschaften (*κλῆροι*) zerlegt

—

[1]) Neben den zahlreichen älteren Untersuchungen über die Frage, deren Ergebnisse hier natürlich nicht wiederholt werden können, vgl. jetzt bes. E. Meyer: Lykurgos von Sparta, Forschungen zur alten Geschichte I, S. 211 ff. Hervorgehoben sei hier nur die Thatsache, daß Plato und Isokrates das Vorkommen eines *γῆς ἀναδασμὸς* in Sparta geradezu in Abrede stellen. Vgl. Plato Gesetze 736c: . . . *γῆς καὶ χρεῶν ἀποκοπῆς καὶ νομῆς πέρι δεινὴν καὶ ἐπικύνδινον ἔριν ἐξέφυγεν* und in Übereinstimmung damit sagt Isokrates Panath. 259: *ἐν δὲ τῇ Σπαρτιατῶν* (sc. *πόλει*) *οὐδεὶς ἂν ἐπιδείξειεν — πολιτείας μεταβολὴν οὐδὲ χρεῶν ἀποκοπὰς οὐδὲ γῆς ἀναδασμόν.* Mit Unrecht spricht Meyer a. a. O. der letzteren Stelle die Beweiskraft ab, weil hier nur von der historischen Zeit, nicht von der Urzeit die Rede sei. Diese Unterscheidung hat Isokrates so wenig, wie Plato gemacht. Vgl. Gesetze 684 de. Natürlich enthält die Bemerkung des Isokrates noch keinen unmittelbaren Beweis gegen die Geschichtlichkeit der Lykurgischen Landteilung an sich, sondern nur dafür, daß Isokrates ebenso, wie Plato, nichts von ihr gewußt hat.

wurde, wie die Größe derselben mit Rücksicht auf das Interesse der Landeskultur und den Bedarf für den Unterhalt der Gutshörigen und ihrer künftigen Herren genau reguliert ward, und wie dann die Höfe nebst ihrem lebenden Inventar unter die Mitglieder der Herrengemeinde zur Aufteilung kamen.

Freilich sind wir mit der Feststellung dieser Thatsache auch schon an der Grenze unseres Wissens angelangt. Wir vermögen nicht zu erkennen, nach welchem Prinzip die ursprüngliche Verteilung der Landlose erfolgte, insbesondere ob dieselbe von Anfang an eine definitive war und sofort zur Entstehung von privatem Grundeigentum führte oder ob das Land noch eine Zeit lang im Gesamteigentum der eingewanderten Dorer geblieben ist.

Zunächst ist ja wohl soviel klar, daß wir eine wirklich geschichtliche Überlieferung über diese Anfänge des Wirtschaftslebens nicht besitzen. Die Verhältnisse, die hier in Frage kommen, sind weit über ein halbes Jahrtausend älter als die ersten „Zeugen“, die man für sie anzuführen vermag, als Plato, der in den „Gesetzen“ (III, 684 u. V, 736) von den Gründern der Dorerstaaten Argos, Messenien und Lakonien zu erzählen weiß, daß sie die Aufteilung des okkupierten Landes an ihr Kriegsvolk auf dem Fuße einer gewissen Gleichheit (*ἰσότης τις τῆς οὐσίας*) vorgenommen hätten. Allerdings wird Plato eine derartige Tradition schon vorgefunden haben, allein dieselbe beruhte gewiß nicht auf historischen Erinnerungen, sondern auf bloßer Spekulation, die ja wahrscheinlich das Richtige getroffen hat, aber für die Entscheidung der Frage nicht mehr ins Gewicht fällt, wie etwa moderne Reflexionen über diese Dinge.[1])

Duncker hat diese Lücke durch Heranziehung von Analogien ausfüllen zu können geglaubt, indem er auf die Vorgänge bei zahlreichen anderen Kolonisationen hinwies: auf die germanischen An-

[1]) Daher sind auch von vornherein die Schlüsse hinfällig, welche z. B. Hildebrand aus diesem „Zeugnis“ auf die ursprüngliche Agrarverfassung der Dorischen Staaten gezogen hat. (Die soziale Frage der Verteilung des Grundeigentums im klass. Altertum: Jahrb. f. Nationalök. u. Stat. XII, S. 8.)

siedlungen im römischen Reiche, die Niederlassung der Normannen in England, deren Teilungskataster bekanntlich noch erhalten ist, auf die deutsche Kolonisation im Osten der Elbe, deren Teilungsmaß für die okkupierten Gemarkungen (große oder kleine Hufe) auf unseren Flurkarten ebenfalls noch erkennbar ist, auf das Verfahren der Konquistadoren, auf die Parzellen der Kolonisationen Friedrichs II. und die Landverkäufe der vereinigten Staaten Nordamerikas.[1] Duncker ist umsomehr der Ansicht, daß die dorischen Staatengründungen nach dieser Analogie beurteilt werden müßten, weil wir in der That nachweisen können, daß in geschichtlicher Zeit bei den Hellenen die Behandlung eroberter Gebiete eine ganz ähnliche war, Ansiedlung und Landaufteilung mit einander Hand in Hand gingen. Schon das verhältnismäßig alte Lied von den Phäaken in der Odyssee weiß ja zu erzählen, wie bei der Begründung einer Niederlassung neben Mauer- und Hausbau die Aufteilung der Äcker die erste Handlung der Ansiedler war (VI, 10).[2] Die Argiver verjagen einen König, weil er ein den Arkadern abgenommenes Gebiet nicht aufgeteilt habe, und als sie (463) Mykenä zerstört, teilen sie dessen Landgebiet auf.[3] Um zu bezeichnen, daß Arkadien seine Bevölkerung nicht gewechselt habe, d. h. es nicht erobert worden sei, sagt Strabo: „Die Arkader sind dem Lose nicht verfallen" (*οὐκ ἐμπεπτώκασιν εἰς τὸν κλῆρον*).[4] Von derselben Praxis der Aufteilung neubesiedelter Gebiete durchs Los (*κατακληρουχεῖν*) zeugen die Bemerkungen Diodors (V, 15, 81, 83, 84) über die Kolonisierung der Cykladen, von Tenedos, Lesbos, Sardinien, die Kleruchien Athens u. s. w. Was Sparta selbst betrifft, so kann man auf die bekannte dem König Polydor in den Mund gelegte Äußerung hinweisen, der auf die Frage, warum er gegen

---

[1]) Die Hufen der Spartiaten. Abh. z. griech. Gesch.

[2]) Vgl. den Spruch der Pythia über die Kolonisation Cyrenes (Herodot IV, 159):

Ὃς δέ κεν ἐς Λιβύαν πολυήρατον ὕστερον ἔλθῃ
Γᾶς ἀναδαιομένας, μετά οἵ ποκά φαμι μελήσειν.

[3]) Strabo VIII, 8, 19, p. 377.

[4]) ib. VIII, 1, 2, p. 333.

die Brüder (die Messener) zu Felde ziehe, geantwortet haben soll: „ἐπὶ τὴν ἀκλήρωτον τῆς χώρας βαδίζω.“ [1]) Auch der Orakelspruch gehört hierher, den die Pythia den Spartanern in Beziehung auf die beabsichtigte Eroberung Arkadiens gegeben haben soll und in dem es heißt: [2])

Δώσω σοι Τεγέην ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι
Καλὸν πεδίον σχοίνῳ διαμετρήσασθαι.

Duncker hat vollkommen recht, wenn er meint, daß dieser Spruch, wie jenes Königswort nur aus der Vorstellung heraus erfunden sein konnte, daß die Spartaner erobertes Land „nach der Schnur zu vermessen“ und aufzuteilen pflegten.

Allein liegt in alledem ein wirklich zwingender Beweis dafür, daß schon bei der ersten Ansiedlung des dorischen Kriegsvolkes im Eurotasthal mit dem Grund und Boden in jeder Hinsicht ebenso verfahren worden ist, wie bei den späteren Gebietserweiterungen Spartas? Wer die soziale Entwicklung Spartas nur aus einem ursprünglichen Agrarkommunismus begreifen zu können glaubt, wird mit Recht einwenden können, daß die angeführten Kolonisationen und Eroberungen solchen Zeiten angehören, in denen das Institut des Privateigentums am Grund und Boden bereits vollkommen entwickelt und daher der Übergang neugewonnenen Landes in das Sondereigentum selbstverständlich war. Soweit sich auch diese Praxis der Landaufteilung zurückführen läßt, die Zeiten der ersten dorischen Staatengründungen liegen doch noch um Jahrhunderte weiter zurück, [3]) in deren Verlauf sich die wirtschaftlichen Anschauungen und Bedürfnisse wesentlich verändert haben können. Wenn Duncker meint, daß Ansiedlungen auf Grund von Eroberungen ohne Landteilung für die Eroberer undenkbar sind, so ist das insoferne richtig,

[1]) Plutarch: Apophtegm. Lac. 285.

[2]) Herodot I, 60.

[3]) Die obigen Bemerkungen Diodors über gleich alte Koloniengründungen kommen hier natürlich nicht in Betracht, da sie nicht ein Zeugnis für die Praxis der Vorzeit, sondern nur für die der geschichtlichen Zeit enthalten.

als es sich um eine Auseinandersetzung, eine Abteilung mit der alten Landesbevölkerung handelte; auch eine neue *Flurteilung* zur Regelung des landwirtschaftlichen Betriebes auf der der letzteren abgenommenen Gemarkung muß, wie wir sehen, in Sparta als Folge der Okkupation angenommen werden. Was aber die Zuteilung der Landlose an die einzelnen Familien des Herrenstandes betrifft, so bleibt die Art und Weise derselben für uns doch noch eine offene Frage. Wenn durch das *κατακληρουχεῖν* der späteren Landaufteilungen der Grund und Boden in den bleibenden Besitz der Einzelnen überging, so braucht das keineswegs von Anfang an so gewesen zu sein. Es ist vielmehr wohl denkbar, daß eine so eng verbundene kriegerische Genossenschaft, wie die spartanische Herrengemeinde, welche die Notwendigkeit steter Kriegsbereitschaft ohnehin zu gewissen gemeinschaftlichen Institutionen zwang, auch dem gemeinsam errungenen Landbesitz gegenüber an dem genossenschaftlichen Prinzip möglichst lange festgehalten hat. Wenn in diesen dorischen Herrenstaaten einerseits das Hauptmotiv des Eigentumsbedürfnisses, die persönliche Arbeit und der daraus entspringende Anspruch auf ausschließlichen Genuß ihres Ertrages von vornherein wegfiel und andererseits durch die unvermeidlichen Folgen des Privateigentums, durch Entfesselung des Erwerbstriebes und wirtschaftliche Ungleichheit die Lebensbedingungen des Staates besonders gefährdet werden mußten, so erscheint es immerhin möglich, daß in Sparta der Prozeß der Eigentumsbildung ähnlich wie bei den Dorern Liparas durch eine längere Periode der genossenschaftlichen Organisation des Agrarwesens hindurchgegangen ist, d. h. daß der ganze Komplex von Helotenhufen ursprünglich als Gesamteigentum der Gemeinde behandelt und demgemäß den Einzelnen nur ein zeitweiliges Nutzungsrecht an den *κλῆροι* eingeräumt wurde. Auch dafür ließen sich, wie schon das Beispiel des dorischen Lipara bezeugt, leicht Analogien finden. Wenn Duncker für seine Annahme auf die privatwirtschaftlichen Formen hinweist, in denen sich in der Neuzeit die Besiedlung des amerikanischen Westens vollzieht, so könnte man mit demselben Recht für jene entgegengesetzte Auffassung

die älteste Kolonisation Neuenglands anführen, die bekanntlich vielfach mit einem agrarischen Kommunismus verbunden war. Doch was ist mit solchen problematischen Analogien gedient, solange andere Anhaltspunkte fehlen?

Nun glaubt man ja allerdings eine Reihe von solchen Anhaltspunkten zu besitzen, welche jeden Zweifel daran ausschließen sollen, daß Spartas Agrarverfassung bis tief in die historische Zeit hinein auf dem Prinzip des Gesamteigentums beruhte, daß hier — wie man meint — der Staat allezeit ein Eigentumsrecht an den aufgeteilten Ackerlosen behauptet und die letzteren gewissermaßen als „Staatsleben" betrachtet habe, die er jeden Augenblick behufs einer Neuverteilung wieder einziehen könne.[1])

Für diese Ansicht beruft man sich vor allem darauf, daß als Gesamtname für den in den unmittelbaren Besitz der spartanischen Herrengemeinde übergegangenen Teil Lacedämons die Bezeichnung „*πολιτική χώρα*" gebraucht wird,[2]) wodurch derselbe deutlich als ager publicus charakterisiert werde. Allein ist eine solche Erklärung notwendig oder auch nur wahrscheinlich? Es liegt absolut kein Grund zu der Annahme vor, daß man in Sparta das Gemeindeland nicht ebenso genannt haben sollte, wie überall sonst nämlich *τὸ κοινὸν, τὸ δημόσιον*. Und warum soll *πολιτική χώρα* etwas anderes bedeuten, als das „Bürgerland" d. h. das unter die Bürger aufgeteilte und dem für die Vollbürger geltenden Rechte unterworfene Land im Gegensatz zu dem Unterthanenboden der Periökenbezirke?[3]) Was man im Hinblick auf die Verschieden-

---

[1]) Vgl. z. B. Schömann Gr. A. I³, 225: „Das Eigentum verblieb dem Staat, von dem die Besitzer damit nur gleichsam belehnt waren." 226: „Die Besitzer (der Kleren) waren in der That eigentlich nur Nutznießer der Güter. Der Staat konnte das Recht nicht aufgeben, die durch Sorglosigkeit (!) oder sonstige Verhältnisse eingerissene Ungleichheit, sobald sie dem Staatswohl Gefahr drohe, wieder aufzuheben."

[2]) Polybius VI, 45 — *πάντας τοὺς πολίτας ἴσον ἔχειν δεῖ τῆς πολιτικῆς χώρας.*

[3]) Diese Auffassung entspricht in der That vollkommen dem Sprach-

heit des Personen- und Güterrechts von dem römischen Italien gesagt hat, daß es gegenüber dem Provinzialboden als das eigentliche Bürgerheim und Bürgerland gegolten habe,[1]) das trifft ungleich mehr für die *πολιτικὴ χώρα* Lacedämons zu. Sie bildete mit ihrer von Staatswegen gesicherten Bestellung durch eine unfreie Arbeiterschaft die Voraussetzung der ganzen bürgerlichen Existenz des Spartiatentums; sie war gewiß auch grundsätzlich der herrschenden Bürgerschaft vorbehalten, so daß kein Unterthan ohne Eintritt ins Bürgerrecht in der Gemarkung, wo die „alten Landlose" (*αἱ ἀρχαῖαι μοῖραι*[2]) *αἱ ἀρχῆθεν διατεταγμέναι μοῖραι*)[3]) lagen, Grundeigentum erwerben konnte. Andererseits haben die gewohnheitsrechtlichen Normen, welche Erwerb und Veräußerung dieser Landlose regelten, beziehungsweise beschränkten, naturgemäß auf die Grundeigentumsverhältnisse des Periökenlandes keine Anwendung gefunden.

Hat uns aber so der Begriff der *πολιτικὴ χώρα* nicht auf den der Allmende, sondern auf den Begriff eines spezifisch bürgerlichen, dem strengen bürgerlichen Recht unterworfenen Bodeneigentums im Unterschied von einem außerhalb dieses strengen Rechtes stehenden geführt, so drängt sich alsbald die weitere Frage auf, enthielt nicht eben die agrarische Gebundenheit dieses bürgerlichen Rechtes Momente genug, welche die Annahme eines wahren Eigentums an den Hufen des „Bürgerlandes" dennoch ausschließen?

Nun ist es ja allerdings richtig, daß auf einen Besitz, der

---

gebrauch. Vgl. Staat der Lac. 11, 4, wo die *πολιτικαὶ μόραι* des spartanischen Heeres offenbar den Periökenabteilungen gegenübergestellt werden.

[1]) Madvig: Verfassung u. Verwaltung des röm. Staates II, 100.

[2]) Heraclid. Pol. II, 7.

[3]) Plutarch inst. lac. 22. Die Bezeichnung erinnert an die der Stammgüter der südslavischen Hausgemeinschaften: djedovina oder starina (das aus alter Zeit Stammende). Kraus a. a. O. 104.

[4]) Arist. Polit. II, 6, 10. 1270a: *ὠνεῖσθαι γὰρ ἢ πωλεῖν τὴν ὑπάρχουσαν (χώραν) ἐποίησεν οὐ καλόν.* Heracl. Pol. II, 7 *πωλεῖν δὲ γῆν Λακεδαιμονίοις αἰσχρὸν νενόμισται· τῆς (δὲ) ἀρχαίας μοίρας οὐδὲ ἔξεστιν.*

weder veräußerlich noch teilbar war und einer streng obligatorischen Erbfolge unterlag,[1]) der uns geläufig gewordene Begriff des Privateigentums nicht anwendbar ist. Sollten wir aber deswegen mit der traditionellen Altertumskunde die genannte Frage bejahen? Gewiß nicht! Denn nur derjenige kann dem spartanischen Agrarbesitz der historischen Zeit den Charakter des Eigentums absprechen, der bewußt oder unbewußt von der naturrechtlichen Doktrin ausgeht, daß das Wesen des Eigentums in der Unbeschränktheit der Herrschaft des Eigentümers besteht, und daß daher jede Beschränkung desselben im Grunde einen Eingriff enthält, der der Idee des Instituts widerspricht.[2]) Ist aber diese abstrakt-individualistische Auffassung des Eigentumsrechtes als einer absoluten Verfügungsgewalt nicht so ungeschichtlich wie möglich, eine aprioristische Fiktion, deren Verwirklichung von vornherein undenkbar ist? Wenn es die Aufgabe des Rechtes ist, „die Lebensbedingungen der Gesellschaft in der Form des Zwanges zu sichern“[3]) so kann es auch kein Eigen-

---

[1]) Dieses Erbfolgerecht beschränkte ursprünglich ohne Zweifel auch das nach Aristoteles a. a. O. in Sparta schon früh anerkannte Recht, über die Landlose durch Schenkung und Testament zu verfügen. Auch die, sei es nun echte oder falsche, Tradition über das angebliche Gesetz des Ephors Epitadeus datiert die völlige Freigebung dieses Rechtes, welches offenbar ein verhängnisvolles Werkzeug geworden ist, die Unveräußerlichkeit des Grundbesitzes durch eine legale Fiktion zu umgehen, erst vom Anfang des vierten Jahrhunderts. (Plutarch Agis 5.)

[2]) Am schärfsten hat diese individualistische Auffassung Schömann a. O. S. 225 formuliert: „Auch Eigentümer ihrer Güter waren die Spartiaten nicht, da ihnen durchaus kein freies Dispositionsrecht darüber zustand. Das Eigentum verblieb dem Staat.“ Zu welchen Konsequenzen diese Auffassung führen kann, zeigt recht deutlich das Buch von Hall (The effects of civilisation on the people in European states 1859 s. 37), welches auf den älteren englischen Sozialismus und dadurch indirekt auf die heutige sozialistische Bewegung großen Einfluß geübt hat. Er vergleicht das spartanische Agrarsystem mit dem Kommunismus des Jesuitenstaates in Paraguay. — Übrigens findet selbst ein Gelehrter, wie Schrader (a. O. S. 420), in der spartanischen Agrarverfassung eine Verwandtschaft mit der der slavischen Dorfgemeinde!

[3]) Ihering: Der Zweck im Recht I, 495.

tumsrecht geben, welches nicht durch die stete Rücksicht auf die Gesamtheit beeinflußt und gebunden wäre; und diese Rücksicht kann unter Umständen zu sehr weitgehenden Beschränkungen des Einzelnen führen, ohne daß derselbe aufhört, Eigentümer zu sein.[1])

Auch die Eigentumsbeschränkungen des spartanischen Agrarrechtes haben keinen anderen Sinn als eben den, die Lebensbedingungen der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung zu sichern. In diesem aristokratischen Ständestaat beruhte die Machtstellung der herrschenden Klasse ja durchaus auf dem Grundbesitz. Die Grundrente war für alle Angehörigen derselben die unentbehrliche Voraussetzung für die Behauptung eines standesgemäßen, von jeder Erwerbsarbeit befreiten Lebens, sowie für die Erfüllung ihrer staatlichen Pflichten. Die herrschende Klasse hatte daher das lebhafteste Interesse daran, den zu ihr gehörigen Familien ihren Besitz an liegenden Gütern möglichst zu sichern, was eben nur dadurch erreichbar war, daß man dem Einzelnen in der freien Verfügung über das Grundeigentum weitgehende Schranken auferlegte und dasselbe als ein familienweise geschlossenes zu erhalten suchte. Deshalb finden sich in Hellas unter der Herrschaft der alten aristokratischen Verfassungen

---

[1]) „Die Geschichte des Eigentums", sagt Treitschke mit Recht, „zeigt einen unablässigen Wechsel. Denn das Eigentum tritt in Kraft nur durch die Anerkennung von seiten des Staates; und da der Staat durch diese Anerkennung Macht verleiht, so legt er den Eigentümern auch Pflichten auf, setzt ihrem Willen Grenzen, welche nach den Lebensbedürfnissen der Gesamtheit sich beständig verändern. Kein Volk hat jemals das Eigentum als ein so unumschränktes Recht angesehen, wie es in den Theorien des Privatrechts losgetrennt vom Staatsrecht erscheint." (Der Socialismus und seine Gönner. Preuß. Jbb. 1882.) Vgl. dazu die schöne Ausführung von Gerber, Zur Lehre vom deutschen Familienfideikommiß (Jahrbb. v. Jhering I, 60): „Das Grundeigentum in Deutschland hat niemals als ein Recht von schrankenloser Freiheit gegolten; es ist von jeher durch einen Zusatz sittlicher oder politischer Pflichten gebunden gewesen; es hatte nicht bloß den Charakter eines ausschließlichen Rechts, sondern noch mehr den eines Amtes. Es ist das eine der wirksamsten Grundideen des deutschen Rechtes, die sich durch den ganzen Verlauf seiner Entwicklung rechtfertigen läßt und bei der Konstruktion des heutigen Rechts nicht übersehen werden darf."

ganz allgemein genau dieselben agrarischen Eigentumsbeschränkungen, wie in Sparta.[1]) Ja wir haben hier eine Erscheinung vor uns, welche sich bei den meisten Völkern in gewissen Stadien ihrer Entwicklung zu wiederholen pflegt. Wo die gesellschaftliche Ordnung noch überwiegend auf der Naturalwirtschaft beruht oder der Grundbesitz vorzugsweise den Mittelpunkt des Lebens ausmacht, da stellt sich überall von selbst ein starkes Bedürfnis ein, der Familie dies Lebensgut zu erhalten, auf das sich allein eine selbständige Existenz gründen ließ, dessen Verlust unter den Verhältnissen eines unentwickelten wirtschaftlichen und staatlichen Lebens notwenig zur Abhängigkeit und zu einer Minderung der sozialen Schätzung sowohl wie des persönlichen und politischen Rechtes führen mußte. Motive, die übrigens in Hellas noch durch ein sehr zwingendes religiöses Interesse verstärkt wurden, weil hier das Familiengut zugleich Sitz des Familienkultus und der Erbbegräbnisse war, deren Pflege zu den heiligsten Pflichten der Nachkommen gehörte.[2])

Dieses Zusammenwirken ständischer, wirtschaftlicher, religiöser Motive muß in den älteren Zeiten der hellenischen Welt ganz allgemein eine ähnliche Stabilität der Grundbesitzverhältnisse zur Folge gehabt haben, wie wir sie in dem Mittelalter anderer Völker wiederfinden.[3]) Auch dem Bewußtsein des althellenischen Bauernstandes, zumal da, wo er seine ursprüngliche Kraft und Haltung zu behaupten vermochte, wird es kaum weniger als dem Edelmann

---

[1]) Vgl. unten. Mit Bezug auf Leukas wird die hier ursprünglich ebenfalls bestehende Unveräußerlichkeit der Kleren von Aristoteles ausdrücklich als Hauptstütze der aristokratischen Verfassung, ihre Aufhebung als Ursache der Demokratisierung bezeichnet (II, 4, 4. 1266 b).

[2]) Äschines I, 96 wirft dem Timarch vor, daß er sich nicht entblödet habe, die Besitztümer seiner Vorfahren zu verkaufen; und in der Rede des Isäus über die Erbschaft des Apollodor (31) wird ebenfalls eine solche Veräußerung aufs schärfste verurteilt. Vgl. Schmidt: Ethik der Griechen II, 392.

[3]) Vgl. z. B. Stobbe: Hdb. des deutschen Privatrechts V S. 53: „Die von den Vorfahren ererbten Grundstücke galten nach altem Recht in dem Sinn als Familiengüter, daß sie von dem Eigentümer nicht ohne Genehmigung der nächsten Erben, besonders der Söhne, veräußert werden sollten.

schimpflich (*οὐ καλόν!*) erschienen sein, den ererbten Hof ohne dringende Ursache zu veräußern. In der That geht durch das ganze ältere griechische Recht ein Zug hindurch, in welchem sich die angedeuteten Tendenzen sehr bestimmt ausprägen, wenn wir auch nicht immer klar zu erkennen vermögen, inwieweit wir es mit gesetzlich fixierten Verboten oder mit dem in alter Zeit ja nicht minder starken Zwang der Sitte zu thun haben. So hat sich selbst in dem Industrie- und Handelsstaat Athen die Erinnerung an eine Zeit lebendig erhalten, wo letztwillige Verfügungen über das Vermögen noch nicht gestattet waren, weil — um mit Plutarch zu reden [1]) — Haus und Gut des Verstorbenen seiner Familie verbleiben sollte. Eine Auffassung, mit der es völlig übereinstimmt, wenn Polybius dem von den zeitgenössischen Böotiern mit der Testierfreiheit getriebenen Mißbrauch die Vererbung „*κατὰ γένος*" gegenüberstellt, wie sie früher auch in Böotien üblich gewesen. [2])

Was ferner die spartanische Unveräußerlichkeit des ererbten Grundbesitzes, der „alten Stammgüter", betrifft, so ist dieselbe nach dem Zeugnis des Aristoteles „vor Alters" in vielen hellenischen Staaten geltendes Recht gewesen. [3]) Und noch lange, nachdem das Prinzip selbst aufgegeben war, haben sich mehr oder minder weitgehende Beschränkungen des Veräußerungsrechtes erhalten. So war z. B. in Lokri noch im vierten Jahrhundert der Verkauf von Liegenschaften zwar zugelassen, aber nur im Falle offenkundiger Not. [4]) Im alten Rechte von Elis war dem Einzelnen die hypothekarische

---

[1]) Solon c. 21 *εὐδοκίμησε δὲ κἀν τῷ περὶ διαθηκῶν νόμῳ· πρότερον γὰρ οὐκ ἐξῆν ἀλλ' ἐν τῷ γένει τοῦ τεθνηκότος ἔδει τὰ χρήματα καὶ τὸν οἶκον καταμένειν.*

[2]) XX, 6, 5 *οἱ μὲν γὰρ ἄτεκνοι τὰς οὐσίας οὐ τοῖς κατὰ γένος ἐπιγενομένοις τελευτῶντες ἀπέλειπον, ὅπερ ἦν ἔθος παρ' αὐτοῖς πρότερον κτλ.* Bei Aristoteles wird es besonders als ein Bedürfnis oligarchischer Staaten bezeichnet: „*τὰς κληρονομίας μὴ κατὰ δόσιν εἶναι, ἀλλὰ κατὰ γένος*" *κτλ.* A. a. O. VIII, 7, 12. 1009a.

[3]) Ebd. VII, 2, 5. 1319a *ἦν δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐν πολλαῖς πόλεσι νενομοθετημένον μηδὲ πωλεῖν ἐξεῖναι τοὺς πρώτους κλήρους.*

[4]) Ebd. II, 4, 4. 1266b.

Belastung seines Grundbesitzes nur bis zu einer gewissen Quote desselben gestattet, um wenigstens einen Teil vor der durch die Verschuldung drohenden Gefahr des Verlustes sicher zu stellen.[1] Für andere Staaten sind wenigstens im allgemeinen gesetzgeberische Maßregeln zur Konservierung der bestehenden Agrarverhältnisse, zur „Erhaltung der alten Stammgüter" (*τοὺς παλαιοὺς κλήρους διασῴζειν*)[2]) bezeugt, wobei man entweder an Beschränkungen der Teilbarkeit und Veräußerlichkeit, oder an ein staatlich geregeltes Adoptionswesen denken kann in dem Sinne, wie es die sogenannten *νόμοι θετικοὶ* in Theben einführten.[3])

Wo findet sich nun aber bei alledem eine Spur davon, daß man mit diesen Beschränkungen des Liegenschaftsverkehrs das Institut des agrarischen Privateigentums selbst negieren wollte? Sie zeigen uns wohl ein zu Gunsten der Familie und im Interesse der bestehenden Gesellschaftsordnung g e b u n d e n e s Grundeigentum, schließen aber den Begriff des Eigentumes selbst keineswegs aus. Wenn daher das Bodenrecht in Sparta keine anderen Beschränkungen des Individuums kennt, als solche, denen wir auch sonst in dem älteren griechischen Agrarrecht begegnen, so fehlt uns jeder Anhaltspunkt für die Annahme, daß das Recht des Individuums oder der Familie am Grund und Boden in Sparta prinzipiell anders aufgefaßt wurde, als sonst in Althellas.

M ö g l i c h ist es ja immerhin, daß der Sozialismus des kriegerischen Gesellschaftstypus das Gemeinschaftsprinzip in Sparta auch auf dem Gebiete des Bodenbesitzrechtes noch in ungleich strengerer Form zur Geltung brachte, als anderwärts. Die Art und Weise, wie das thatsächlich bei der beweglichen Habe geschah, macht es sogar in hohem Grade wahrscheinlich. Es ist sehr wohl

---

[1]) Ebd. VII, 2, 5. 1319a.

[2]) Ebd. II, 4, 4. 1266b.

[3]) Ebd. II, 9, 7. 1274b. *νομοθέτης δ' αὐτοῖς ἐγένετο Φιλόλαος περί τ' ἄλλων τινῶν καὶ περὶ τῆς παιδοποιίας, οὓς καλοῦσιν ἐκεῖνοι νόμους θετικούς· καὶ τοῦτ' ἔστιν ἰδίως ὑπ' ἐκείνου νενομοθετημένον, ὅπως ὁ ἀριθμὸς σῴζεται τῶν κλήρων.*

denkbar, daß ein Staat, der so wie der spartanische, die Person des Bürgers gewissermaßen als sein Eigentum behandelte, auch den Besitz desselben grundsätzlich nicht anders auffaßte, sich als den Eigentümer alles Grund und Bodens, den Bürger nur als Inhaber eines abgeleiteten Nutzungsrechtes betrachtete.

Wenn auf die Frage: Wessen ist das Haus? — Stauffer dem Landvogt erwidert: Dieses Haus ist meines Herrn und Kaisers und Eures und mein Leben", so möchte der alte Spartaner, dem sich der Staat nicht einer Person verkörperte, der vielmehr für die Abstraktion des Staates, der πόλις, volles Verständnis hatte, sehr wohl auf die gleiche Frage antworten: „Mein Haus und Gut ist des Staates." Und es mag sich der Begriff der Oberlebensherrlichkeit, des Obereigentums des Staates am Landgebiet ursprünglich im Agrarrecht Spartas scharf ausgeprägt haben.

Allein indem wir solche Möglichkeiten erwägen, müssen wir uns andererseits stets bewußt bleiben, daß wir es dabei eben nur mit Möglichkeiten zu thun haben. Es ist eine, durch die uns zu Gebote stehenden thatsächlichen Anhaltspunkte nicht gerechtfertigte, vorschnelle Behauptung, daß die spartanischen Kleren sich nach den rechtlichen Bestimmungen, welche für sie gelten, als Staatslehen erweisen".[1])

Nun glaubt man freilich für diese Eigenschaft der Spartiatenhufen als Staatslehen ein besonderes Moment zu besitzen in den Befugnissen, welche dem spartanischen Königtum in gewissen familienrechtlichen, auch für die Besitzverhältnisse wichtigen Fragen zukamen. Man hat nämlich aus der bekannten Angabe Herodots (VI, 57), nach welcher die Adoptionen in Sparta vor den Königen stattfanden,[2]) den Schluß gezogen, daß hier der Staat sich in der Person des Königs als des Vertreters seiner Ansprüche an die einzelnen Kleren mit den Klereninhabern bei fehlender erbberechtigter Nachkommenschaft über eine anderweitige Erbfolge verständigt habe;

[1]) Wie Gilbert: Gr. Staatsaltert. I² 15 behauptet.

[2]) ἤν τις θετὸν παῖδα ποιέεσθαι ἐθέλῃ, βασιλέων ἐναντίον ποιέεσθαι.

was eben in der Weise geschehen sei, daß der Inhaber des Kleros „für eine bestimmte Adoption die richterliche Entscheidung des Königs provozierte".[1]) Durch diese königliche Gerichtbarkeit soll sich der Staat als der Eigentümer des Landes zugleich die rechtliche Möglichkeit gewahrt haben, auf die Verteilung des Grund und Bodens fortwährend einen bestimmenden Einfluß auszuüben. Der König habe es z. B. in der Hand gehabt, Adoptionen zu verhindern, welche die dem Staatsinteresse zuwiderlaufende Vereinigung mehrerer Kleren zu Einem Besitztum herbeigeführt hätte, dagegen solche Adoptionen zu erzwingen, welche unversorgten Söhnen kinderreicher Häuser zu einem Kleros verhalfen.[2]) Ganz analog hat man ferner den Umstand gedeutet, daß die richterliche Entscheidung über die Hand von Erbtöchtern, welche nicht schon von seiten des Vaters verlobt waren, ebenfalls den Königen zustand.[3]) Auch dies habe keinen anderen Grund gehabt, als den, das Eigentumsrecht des Staates an dem κλῆρος zu wahren und dem Staate zugleich die Möglichkeit zu gewähren, zu Gunsten solcher Bürger, die kein eigenes Gut hatten, über die Hand und den Besitz der Erbtöchter zu verfügen.[4])

Gegenüber dieser Auffassung ist zunächst zu bemerken, daß, selbst wenn in Sparta das Adoptions- und Erbtöchterrecht in solcher Weise einer systematischen sozialpolitischen Thätigkeit des Staates dienstbar gewesen wäre, daraus allein doch noch nicht folgen würde, daß der Staat hier gleichzeitig als Eigentümer des Grund und Bodens gehandelt habe. Ein Staat, der mit seiner Zwangsgewalt so, wie der spartanische, auf allen Lebensgebieten die Willens- und Rechtssphäre des Individuums einschränkte, konnte sich sehr wohl

[1]) Gilbert: Studien z. altspart. Gesch. 169.

[2]) Schömann a. O. I, 225.

[3]) Herodot a. O.

[4]) Schömann a. O. Auch O. Müller: Dorer II, 199 betrachtet es als höchst wahrscheinlich, daß man zu Männern der Erbtöchter stets solche nahm, welche für sich keinen κλῆρος hatten, also nachgeborene Söhne zunächst innerhalb des οἶκος, dann des Geschlechtes u. s. w.

zu einem derartigen Verfahren ohne weiteres berechtigt halten, auch wenn der Grund und Boden Gegenstand des Privateigentums war. Der Begriff des Privateigentums konnte eben in einem solchen Staate von vornherein und prinzipiell die Zulässigkeit derartiger Beschränkungen enthalten, die übrigens, wie die „νόμοι θετικοί“ Thebens beweisen, nicht einmal spezifisch spartanisch gewesen wären, sondern auch anderwärts dem Privateigentum auferlegt wurden.

Eine weitere Frage ist nun aber die: Findet die genannte Anschauung über die Stellung des spartanischen Königtums zum Güterrecht irgend eine Stütze in den Quellen? So, wie der einzige Bericht über die fragliche Thätigkeit der Könige lautet, gewiß nicht! Herodot sagt von den spartanischen Adoptionen weiter nichts, als daß sie in Gegenwart des Königs vollzogen werden mußten. Ob und inwieweit letzterer ein Bestätigungsrecht hatte, ob und in welcher Richtung er überhaupt den Adoptionsakt beeinflussen konnte, ist uns völlig unbekannt. Noch ungünstiger liegt die Sache bei der Frage des Erbtöchterrechts. Herodot a. O. bezeichnet die betreffende Thätigkeit des Königs als ein „Rechtsprechen“[1] (δικάζειν)[2]; jedenfalls ist es völlig willkürlich, das Wort δικάζειν hier in der allgemeinen Bedeutung von entscheiden überhaupt zu verstehen. Wenn es sich aber bei der Verfügung über Hand und Besitz von Erbtöchtern um eine richterliche Entscheidung der in Betracht kommenden Rechtsfragen[3]) handelte, so war damit die Berücksichtigung nichtjuristischer, also auch sozialpolitischer Erwägungen von vorn

[1]) Dies hat mit Recht außer Valkenaer schon Grote betont. Hist. of Greece (ed. 1884) II 415 gegen die Ansicht Thirlwalls, daß der König hier als Hort der Armut gehandelt habe („that he could interpose in opposition to the wishes of individuals to relieve poverty“).

[2]) *δικάζειν δὲ μούνους τοὺς βασιλέας τοσάδε μοῦνα· πατρούχου τε παρθένου πέρι, ἐς τὸν ἱκνέεται ἔχειν, ἢν μήπερ ὁ πατὴρ αὐτὴν ἐγγυήσῃ, καὶ ὁδῶν δημοσιέων πέρι.*

[3]) Vgl. über diese z. B. das verwandte dorische Stadtrecht von Gortyn nebst den Bemerkungen von Zitelmann: Rhein. M. Bd. 40 Ergänzungsheft S. 149 ff. und Simon: Zur zweiten Hälfte der Inschrift von Gortyn, Wiener Studien 1887 S. 4 ff.

herein ausgeschlossen. Auch wäre es ja sehr schwer verständlich, warum ein Staat, der kraft seines Obereigentums in letzter Instanz über alle Erbgüter verfügen konnte, diese seine Macht nur in so beschränktem Umfange ausgeübt haben sollte. Müßte man nicht vielmehr erwarten, daß die Zustimmung des Königs zu der Ehe einer jeden Erbtochter gefordert wurde, wie es z. B. im fränkisch-normannischen Lehensrecht ganz folgerichtig geschehen ist? Wie konnte ein „Oberlehensherr", der es zugleich als seine Aufgabe betrachtete, dafür zu sorgen, daß „kein Landlos erledigt blieb, und daß die nichtansässigen Mitglieder der Kriegergemeinde möglichst durch Verheiratung mit Erbtöchtern zu Grundbesitz gelangten",[1] wie konnte der ein absolutes Entscheidungsrecht des Vaters anerkennen, das gewiß häufig genug eher zu Gunsten eines vermögenden, als eines armen Bewerbers ausfiel?[2] Die Beschränkung des staatlichen Einmischungsrechts auf Erbtöchter, für welche eine väterliche Willensmeinung nicht vorlag, mußte ja der Durchführung jenes Gedankens von vorneherein eine empfindliche Grenze setzen.[3] In der That hat sich denn auch von der angeblichen sozialpolitischen Wirksamkeit des spartanischen Königtumes so wenig in den thatsächlichen Verhältnissen eine Spur erhalten, daß schon ein paar Generationen nach der von Herodot geschilderten Zeit zwei Fünftel des gesamten Grund und Bodens Spartas in die Hände von Frauen übergegangen war,

---

[1]) Curtius: Gr. Gesch. I⁵ 178.

[2]) Diese Entscheidung des Vaters konnte — wenigstens im 4. Jahrhundert — sogar durch letztwillige Verfügung erfolgen. Aristoteles a. O. II, 6, 11. 1270a.

[3]) Auch Schömann, der dies ignoriert, wundert sich über „die Unvollkommenheit der auf die Erhaltung der Gleichheit abzweckenden Maßregeln" z. B. darüber, daß „nicht der Anfall mehrerer Güter an Einen Besitzer z. B. des Gutes eines kinderlos verstorbenen Bruders an einen schon selbst mit einem Gut versehenen Bruder verboten gewesen sei; ein Fall, der in Kriegszeiten häufig vorkommen mußte." (S. 226.) Auffallen kann dergleichen aber nur dem, der eben willkürlich ein agrarpolitisches System in Sparta voraussetzt, welches der Zeit, von der der älteste Zeuge für die genannten Maßregeln, Herodot, spricht, gewiß fremd war.

während ein großer Teil der Bürger eines genügenden selbständigen Grundbesitzes entbehrte.[1])

Wir haben nach alledem keinen Anlaß, die von Herodot geschilderte Kompetenz der spartanischen Könige prinzipiell anders aufzufassen, als diejenige, welche z. B. der erste athenische Archont oder die römischen Pontifices auf demselben Gebiete des Familienrechtes besaßen. Die Beteiligung der Magistratur erklärt sich aber in Hellas sehr einfach aus den engen Beziehungen zwischen Sakralrecht und Familienrecht, aus den von der Person des zu Adoptierenden geforderten Qualifikationen,[2]) aus der öffentlich rechtlichen Bedeutung des Adoptionsaktes. Denn die Familie, welche der Adoptierte fortsetzt, hat eben auch eine öffentlich rechtliche Bedeutung und die politische Gewalt hat daher hier naturgemäß ein entscheidendes Wort mitzureden, eine Thatsache, die ihren prägnanten Ausdruck darin findet, daß z. B. in Rom der in den Kuriatkomitien unter dem Vorsitz des Pontifex maximus versammelte populus Romanus, in Athen der Demos, in Gortyn die Volksversammlung an dem Akte teilnimmt. Dazu kam, was das Erbtöchterrecht betrifft, der allgemeine Rechtsgrundsatz, Mangels anerkannter Leibeserben oder bei Lebzeiten Adoptierter Erbschaften nur infolge eines amtlichen Verfahrens antreten zu lassen, welches allen Berechtigten die Geltendmachung ihrer Ansprüche erlaubte („ἀνεπίδικον μὴ ἐξεῖναι ἔχειν μήτε κλῆρον μήτε ἐπίκληρον“).[3])

Warum sollten wir die amtliche Thätigkeit der spartanischen

---

[1]) Aristoteles a. O. 11.

[2]) Cicero de domo 13, 34 quae causa cuique sit adoptionis, quae ratio generum ac dignitatis, quae sacrorum, quaeri a pontificum collegio solet. Vgl. Isocrates (XIX, 13) über das äginetische Recht, welches *τοὺς ὁμοίους κελεύει παῖδας εἰσποιεῖσθαι* und Demosthenes über das attische Recht, welches befahl *ἐκ τῶν κατὰ γένος ἐγγυτάτω εἰσποιεῖν υἱὸν τῷ τετελευτηκότι.* (adv. Leochar. p. 1093.) In Beziehung auf Gortyn s. Zittelmann a. O. S. 162. Simon S. 18. Auch das indische Recht fordert die Adoption des nächststehenden Verwandten und die Benachrichtigung des Königs. Vgl. Leist: Altarisches jus gentium S. 33 cf. 103.

[3]) Demosthenes XLVI 1135.

Könige auf demselben Gebiete nach anderen Gesichtspunkten beurteilen? Wir sind dazu umsoweniger berechtigt, als gerade hier ihr Eingreifen durch ihre ganze öffentliche Stellung sehr wohl motiviert erscheint. Als Vertreter der Gesamtheit gegenüber den Landesgöttern im Besitz der höchsten priesterlichen Würde waren sie ja zugleich die geborenen Hüter der mit dem Familienrecht zusammenhängenden religiösen Interessen und daher schon aus diesem Grunde zur Mitwirkung bei jenen wichtigen familienrechtlichen Akten berufen, ganz ebenso wie die römischen Pontifices.

Dagegen ergeben sich sofort unlösbare Schwierigkeiten, wenn man den Königen die Befugnis zu einer sozialistischen Regulierung der Eigentumsverhältnisse zuschreibt, wenn man sie als die großen Segenspender für die Enterbten der Gesellschaft hinstellt. So wie sich bis auf die Zeit Herodots die Verteilung der staatlichen Machtverhältnisse in Sparta gestaltet hatte, wäre nicht das Königtum berufen gewesen, ein Eigentumsrecht der Gesamtheit und ihr Interesse am vaterländischen Boden zu vertreten, die „Gleichheit des Besitzes und der Rechte zu überwachen",[1] sondern diejenige Behörde, welche damals bereits die oberste Magistratur in Sparta war, nämlich das Ephorat. Hätte die Gemeinde in der genannten Weise Ansprüche auf die einzelnen Landlose geltend machen wollen, so hätte sie dies damals gewiß durch eben die Organe gethan, in welchen sich recht eigentlich die souveräne Gewalt des Volkes (d. h. des herrschenden Standes) und sein Wille verkörperte. Bei dem eifersüchtigen Mißtrauen, mit dem die Herrenklasse seit Jahrhunderten bemüht war, zu verhüten, daß aus dem Königtum eine „Tyrannis" werde, wäre es geradezu unbegreiflich gewesen, wenn sie dem Königtum eine derartige diskretionäre Gewalt auf einem der wichtigsten Lebensgebiete gelassen hätte, während sie sich doch im Gegensatz zum Königtum in dem Ephorat längst ein Organ geschaffen hatte, welches als Aufsichtsbehörde über den gesamten staatlichen „Kosmos", als oberster „Wächter" über die Wohlfahrt und die

[1]) Curtius III[5] 120.

Interessen des Staates alle Voraussetzungen für die Ausübung einer solchen Gewalt in sich vereinigte.[1]) In der That erscheint denn auch die Entscheidung der für die Gestaltung der Besitzverhältnisse, für die Entwicklung sozialer Ungleichheit überaus wichtigen Frage, welche um die Wende des fünften und vierten Jahrhunderts an Sparta herantrat, der Frage nach der gesetzlichen Zulassung des Gold- und Silbergeldes, ganz wesentlich mit als Sache des Ephorats.[2]) Was vollends das Verfügungsrecht über Gemeindeeigentum betrifft, so ist in den uns bekannten Fällen, d. h. bei der Freilassung von Heloten und der Vergebung von Gemeindeland überhaupt kein einzelnes Regierungsorgan kompetent gewesen, sondern die souveräne Gemeinde selbst.[3])

Angesichts dieser Thatsachen können wir in der modernen Auffassung des spartanischen Königtums als eines obersten Regulators des Wirtschaftslebens nichts weiter erblicken, als eine Fortsetzung der gleich zu besprechenden antiken Legendenbildung über den sozialen Musterstaat Sparta. Auch das hat jene Auffassung mit der antiken Legende gemein, daß sie dieselben Züge, welche das von der sozialen Theorie geschaffene Bild eines idealen Staates zeigt, in das Leben Altspartas hineinträgt. Denn bewußt oder unbewußt hat hier ganz unverkennbar der platonische Gesetzesstaat vorgeschwebt, ein Staat, der in der That auf dem Prinzipe beruht, daß jeder seiner Bürger, der am vaterländischen Boden einen Anteil erhalten, „denselben als etwas der Gesamtheit Gehöriges zu betrachten habe“.[4]) Ebenda finden wir auch zur Verwirklichung dieses Gedankens eine mächtige Zentralgewalt (*ἀρχὴ μεγίστη καὶ*

---

[1]) Man vergegenwärtige sich nur, wie sehr infolge der fortwährenden, die Leitung der Regierung durch die Krone geradezu unmöglich machenden Feindschaft zwischen den beiden Dynastien, durch häufige Verurteilung von Königen und durch vormundschaftliche Regierungen schon im fünften Jahrhundert die Autorität des Königtums geschwächt war!

[2]) Plutarch: Lysander 17.

[3]) Vgl. Niese: Zur Verfassungsgeschichte Lacedämons. Hist. Ztschr. 1889 S. 65.

[4]) S. die Darstellung des Gesetzesstaates.

τιμιωτάτη), welche „für alle darauf zu sinnen" hat, daß der Bodenanteil des Einzelnen, die Scholle, „die seine Heimat ist und die er mehr in Ehren zu halten hat, als Kinder ihre Mutter", nicht verringert werde, und daß womöglich jedem Bürger ein solcher Anteil zufalle. Ebenso wird unter den Maßnahmen (μηχανήματα) dieses Sozialismus ausdrücklich die Einweisung nachgeborener Söhne in solche Hufen ausgesprochen, deren Inhaber keine männliche Nachkommenschaft haben. — Zugegeben, daß die Institutionen Spartas bedeutsame Analogen zu denen des Gesetzesstaates bieten, — wie sie denn Plato ohne Zweifel mit als Vorbild gedient haben, — um so sorgsamer werden wir uns davor hüten müssen, die Unterschiede zu verwischen, die doch auch hier zwischen Ideal und Wirklichkeit bestehen.[1] Für uns kann es jedenfalls keinem Zweifel unterliegen, daß auch auf dem agrarpolitischen Gebiete die Entwicklung des geschichtlichen Sparta eine vielfach andere war als die des Sozialstaates der Legende. Es ist ja allerdings in höchstem Grade wahrscheinlich, daß die erste Landaufteilung des dorischen Kriegsvolkes im Sinne weitgehendster Gleichheit erfolgt war. Es entsprach das nur dem gegenseitigen kameradschaftlichen Verhältnis, wie es zwischen den Genossen eines erobernden kriegerischen Verbandes von vornherein besteht. Jeder Kamerad hatte hier ein wohlerworbenes Recht auf die Nutzung des gemeinsam eroberten Landes und dieses Nutzungsrecht war naturgemäß ein ebenso gleichartiges, wie die Stellung der Durchschnittsfreien im Heeresverband; höchstens daß, wie den Heerkönigen, so den militärischen Befehlshabern überhaupt ein der höheren Leistung und Ehre entsprechender

---

[1] Nicht ohne Einfluß auf die angedeutete moderne Anschauungsweise scheint auch die sozialistische Theorie des Phaleas gewesen zu sein, der eine „Ausgleichung" des Besitzes am leichtesten dadurch ermöglichen zu können glaubte, daß „die Reichen Mitgift gäben, aber nicht nähmen, und die Armen umgekehrt nähmen, aber nicht gäben." Aristot. Pol. II, 4, 2. 1266 b. Wie könnte man sonst ohne weiteres die Angabe als geschichtlich verbürgt hinnehmen, daß es in Sparta überhaupt keine Mitgiften gab? S. Plutarch Apophth. Lac. p. 149. Älian V. H. VI, 6. Justin III, 3.

größerer Anteil an der Landbeute eingeräumt ward: Ein Vorzug, der das Prinzip selbst in keiner Weise durchbrach. Ob dann aber gleichzeitig eine Agrarverfassung ins Leben trat, welche auf eine dauernde Erhaltung dieser ursprünglichen Gleichheit berechnet war und ein Privateigentum an den aufgeteilten Landhufen nicht anerkannte? Wir wissen es nicht! Soviel ist jedoch gewiß, daß, wenn in Sparta je eine solche Verfassung bestand, sie verhältnismäßig frühe außer Übung gekommen ist. Das älteste Zeugnis der spartanischen Agrargeschichte, die dem siebenten Jahrhundert angehörende politische Dichtung des Tyrtäus läßt uns bereits einen Blick in Verhältnisse thun, in denen das Individualeigentum am Grund und Boden längst bestanden haben muß, von einer prinzipiellen Gütergleichheit, wie sie Ephorus und Polybius selbst noch für eine viel spätere Zeit annehmen, keine Rede mehr sein konnte.

Es handelt sich um den aus Tyrtäus geschöpften Bericht des Aristoteles über die schwere innere Krisis (στάσις), welche der spartanische Staat in der harten Zeit des zweiten messenischen Krieges durchzumachen hatte. Zum ersten Male in der griechischen Geschichte tritt uns hier die Forderung einer Neuaufteilung des Grund und Bodens entgegen, welche damals aus der Mitte der durch den Krieg herabgekommenen Bürger (vielleicht der in Messenien mit Kleren Begüterten und nun brotlos Gewordenen?) erhoben wurde. Diese Forderung muß nach dem „von Empörungen in Aristokratien" handelnden Bericht schon für jene Zeit als eine ebenso revolutionäre gegolten haben, wie später, weshalb sie denn auch von Tyrtäus unter Berufung auf das Prinzip der „Wohlgesetzlichkeit", der εὐνομία[1]) bekämpft wurde. Sie mag vielleicht auf der

---

[1]) Politik VIII, 5, 12. 1307a. *ἐν δὲ ταῖς ἀριστοκρατίαις γίνονται αἱ στάσεις, ... ὅταν οἱ μὲν ἀπορῶσι λίαν οἱ δ' εὐπορῶσιν. καὶ μάλιστα ἐν τοῖς πολέμοις τοῦτο γίνεται· συνέβη δὲ καὶ τοῦτο ἐν Λακεδαίμονι ὑπὸ τὸν Μεσσηνιακὸν πόλεμον· δῆλον δὲ καὶ τοῦτο ἐκ τῆς Τυρταίου ποιήσεως τῆς καλουμένης Εὐνομίας· θλιβόμενοι γάρ τινες διὰ τὸν πόλεμον ἠξίουν ἀνάδαστον ποιεῖν τὴν χώραν κτλ.*

anderen Seite mit dem Hinweis darauf begründet worden sein, daß der Einzelne ja sein Ackerland ursprünglich von der Gesamtheit besitze, und daß daher die Gesamtheit allezeit berechtigt sei, eine Neuregelung der Besitzverhältnisse vorzunehmen. Allein wenn man damals die Verwirklichung dieses Gedankens eben nur noch von der Gewalt erwarten durfte, so beweist das zur Genüge, daß ein so weit gehender Eingriff der Staatsgewalt in die bestehende Grundbesitzverteilung der Rechtsordnung und dem vorherrschenden Rechtsbewußtsein jener Zeit nicht mehr entsprach.

Wie tief muß hier das Institut des privaten Grundeigentums eingewurzelt gewesen sein, wenn der wenig jüngere Alcäus einem Spartaner den Ausspruch in den Mund legen konnte, daß „die Habe den Mann macht" und „kein Armer edel sein" könne![1]) Eine Äußerung, die zugleich ein unverkennbares Symptom dafür ist, daß schon im siebenten Jahrhundert die natürliche Konsequenz des Privateigentums, die wirtschaftliche Ungleichheit auch in Sparta sich mehr oder minder fühlbar gemacht hat. Wie hätte man auch damals von einer Änderung der bestehenden Grundbesitzverteilung eine Versorgung der offenbar zahlreichen besitzlosen Elemente erwarten können, wenn nicht ein beträchtlicher Teil der Spartaner schon weit mehr als das unentbehrliche Normalmaß an Grund und Boden besessen hätte?

Diese Ungleichheit reflektiert sich auch in einer bedeutsamen wirtschaftlichen Thatsache. In der Odyssee, die uns ja bereits die Zustände des dorischen Sparta schildert,[2]) wird Lacedämon wegen seiner Vorzüge für die Rossezucht gepriesen:

---

[1]) Alcäus fr. 41:
Ὡς γάρ δήποτ' Ἀριστόδαμόν φαισ' οὐκ ἀπάλαμνον ἐν Σπάρτᾳ λόγον εἰπῆν· χρήματ' ἀνήρ· πένιχρος δ' οὐδεὶς πέλετ' ἔσθλος οὐδὲ τίμιος.
χρήματα ist hier, um die Wende des 7. u. 6. Jahrh. noch nicht Geldkapital. Ob übrigens Alcäus recht hat oder Pindar Isthm. 2, 15, der den Ausspruch einem Argiver zuschreibt, ist gleichgültig. Entscheidend ist, daß man dergleichen überhaupt von einem Spartaner glauben konnte.

[2]) Vgl. Niese: Die Entwicklung der homerischen Poesie S. 213 f.

Das „weite Blachfeld“ des Eurotas,
„wo in Masse der Lotos gedeiht, wo nährender Galgant
Wo auch Weizen und Spelt und weißaufbuschende Gerste.“[1])

Hier muß also die Rossezucht seit alter Zeit von Einzelnen wenigstens mit Eifer betrieben worden sein, und wenn es auch eine stark übertriebene Behauptung ist, daß es seit den Perserkriegen die Spartaner darin allen übrigen Hellenen zuvorgethan hätten,[2]) so sind uns doch jedenfalls mehrere Spartaner als Sieger in den olympischen Wettrennen bereits für das fünfte Jahrhundert bezeugt.[3]) Eine Thatsache, die einen sicheren Schluß auf die Gestaltung der Besitzverhältnisse zuläßt, da im Altertum von jeher die *ἱπποτροφία* als ein Zeichen hervorragenden Reichtums und fortgeschrittener wirtschaftlicher Ungleichheit gegolten hat.[4])

Übrigens treten uns in Sparta in diesem Jahrhundert auch sonst die Besitzesgegensätze, der Unterschied von „*οἱ πολλοί*“ und „*οἱ τὰ μείζω κεκτημένοι*“ sehr deutlich entgegen;[5]) eine Differenzierung der Gesellschaft, die dann im vierten Jahrhundert mit rapider Schnelligkeit zu dem Gegensatz von Mammonismus und Pauperismus entartet ist.[6])

---

[1]) IV, 600 ff. Wenn Menelaos ebd. v. 99 von der „rossenährenden Argos“, *Ἄργος ἱππόβοτος*, spricht, so versteht er unter diesem vieldeutigen Begriff sein eigenes Land Lacedämon mit, wie auch v. 174 ff. beweist.

[2]) Nach Pausanias VI, 2, 1. *τιέθησαν πάντων φιλοτιμότατα Ἑλλήνων πρὸς ἵππων τροφάς.*

[3]) Vgl. ebd.

[4]) Über den großen Reichtum des Spartaners Lichas, der 420 in Olympia mit dem Wagen siegte, vgl. Thuk. V, 20, dazu Xen. Mem. I, 2, 61. Plutarch Cimon 10.

[5]) Thuk. I, 6. IV, 108. V, 15.

[6]) Aristoteles a. O. II, 6, 11. 1270a.

Siebenter Abschnitt.

Der Sozialstaat der Legende und das sozialistische Naturrecht.

Die Annahme eines agrarischen Kommunismus als Ausgangspunktes der ganzen sozialen Entwicklung Spartas würde eine wertvolle Stütze gewinnen, wenn wirklich, wie man gemeint hat, in Sparta eine „alte“ Tradition bestand, daß die Grundeigentumsordnung hier prinzipiell auf Gütergleichheit angelegt gewesen sei, daß von Rechtswegen jeder Spartiate einen Anspruch auf gleichen Anteil an Grund und Boden der Gesamtheit, am „Bürgerland“ besessen habe. „*Τῆς μὲν Λακεδαιμονίων πολιτείας* — sagt Polybius an einer vielbesprochenen Stelle (VI, 45) — *ἴδιον εἶναί φασι πρῶτον μὲν τὰ περὶ τὰς ἐγγαίους κτήσεις, ὧν οὐδενὶ μέτεστι πλεῖον, ἀλλὰ πάντας τοὺς πολίτας ἴσον ἔχειν δεῖ τῆς πολιτικῆς χώρας.*

Läge hier eine wirkliche und unverfälschte historische Erinnerung vor, so wäre in der That die Annahme einer strengen agrarischen Gemeinschaft für die älteren Zeiten Spartas unabweisbar. Um das Prinzip der Gleichheit des Grundeigentums zu verwirklichen, genügte ja nicht bloß eine einmalige gleiche Verteilung der Hufen, wie sie Plato bei der Gründung des Staates — wahrscheinlich mit Recht — annimmt, sondern es hätte diese Teilung periodisch wiederholt werden müssen, um die durch die Veränderlichkeit der Bürgerzahl, die Zufälligkeiten der Vererbung und andere Momente entstandenen Ungleichheiten immer wieder zu beseitigen, den Anspruch eines jeden auf gleichen Anteil zur Wahrheit zu machen: ein Verfahren, bei dem von einem Sondereigentum am Grund und Boden nicht die Rede sein kann.

Freilich tritt auch hier wieder die Unsicherheit unserer Erkenntnis, die Schwierigkeit, zu einem entscheidenden positiven Ergebnis zu kommen, klar zu Tage. In der Erörterung des Polybius über die spartanisch-kretische Verfassung, in der sich der obige Satz findet, werden nur solche Quellen genannt, die im Verhältnis zu den hier in Frage kommenden Zeiten sehr jungen Ursprunges sind,

Plato, Xenophon, Ephorus und Kallisthenes; und was insbesondere die Bemerkung über die prinzipielle Gütergleichheit Spartas betrifft, so wird gerade sie überaus problematisch dadurch, daß als ihr Gewährsmann ohne Zweifel Ephorus zu betrachten ist,[1]) dessen Unzuverlässigkeit und Unklarheit über die ältere spartanische Geschichte, dessen falscher Pragmatismus und künstliche Zurechtmachung des geschichtlichen Stoffes von vornherein Mißtrauen gegen seine Angaben erwecken.

Dazu kommt, daß es sich hier um eine Frage von durchaus aktuellem Interesse handelte, welche sowohl die Theorie, wie die praktische Politik der Zeit auf das lebhafteste beschäftigte. Ein Moment, welches von jeher Veranlassung gegeben hat, die Geschichte in den Dienst von Zeitanschauungen zu stellen. — Die Litteratur, mit der wir es zu thun haben, ist entstanden unter den Einwirkungen einer Epoche, in der sich der spartanische Staat in einer tiefgehenden Bewegung und Umwandlung befand. Die um die Wende des fünften und vierten Jahrhunderts errungene Großmachtstellung hatte die Traditionen des altspartanischen Staats- und Gesellschaftslebens auf das stärkste erschüttert. Der demoralisierende Einfluß, den der in Sparta zusammenströmende Reichtum auf die Gesinnung der Bürgerschaft ausübte, äußerte sich in überhandnehmender Üppigkeit und Habsucht, und in derselben Richtung wirkte die ohnehin längst fühlbare, aber durch die Verminderung der Bürgerzahl in der langen Kriegszeit noch gesteigerte Tendenz zunehmender Vermögensungleichheit. Während das Sparta des vierten Jahrhunderts als die reichste Stadt von Hellas gepriesen wird,[2]) erscheint andererseits die Proletarisierung breiter Volksschichten soweit fortgeschritten, daß für sie die Erfüllung der staat-

[1]) Vgl. Wachsmuth Gött. gel. Anz. (1870) S. 1811, dessen Ausführung von Oncken (Staatslehre des Aristoteles II, 357) vergeblich angefochten worden ist. Das entscheidende Beweismoment für die Abhängigkeit von Ephorus hebt treffend E. Meyer hervor: Lykurgos von Sparta. — Forschungen z. alten Gesch. I, 219 f.

[2]) Plato Alkibiades I p. 122e: *καὶ χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ οἱ ἐκεῖ πλουσιώτατοί εἰσι τῶν Ἑλλήνων.* cf. Hippias major p. 283d.

lichen Leistungen zur Unmöglichkeit geworden war und innerhalb der Bürgerschaft selbst eine recht- und landlose Masse der kleinen Zahl derer gegenüberstand, in deren Händen sich der Grund und Boden mehr und mehr konzentrierte.[1]) Dazu kam der Geist gewissenloser Gewaltsamkeit und kühner, vor dem Umsturz der Verfassung selbst nicht zurückscheuender Neuerungssucht, wie wir sie besonders in Lysanders Person verkörpert sehen, Erscheinungen, deren zersetzender Einfluß um so gefährlicher war, als gleichzeitig die fortdauernde Gährung in der Hörigen- und Unterthanenbevölkerung, wie in den unteren Schichten der Bürgerschaft selbst unausgesetzt an der Unterwühlung des Staatsgebäudes arbeitete. Gegenüber diesen Verhältnissen war eine Reaktion unausbleiblich. Sie mußten nicht bloß bei denen, die unmittelbar unter ihnen litten, sondern bei allen patriotisch Denkenden das Verlangen nach Reformen wachrufen und dieses Reformbedürfnis suchte denn — so wie die Dinge hier lagen — naturgemäß seine Befriedigung in dem Hinweis auf die Ordnungen und Lebensnormen der guten alten Zeit, auf denen die innere Stärke Spartas beruht hatte.[2]) Es ist gewiß nicht zufällig, daß ein spartanischer König eben dieser Zeit, Pausanias, dessen Stellung sich schon durch seine Gegnerschaft gegen Lysander und das oligarchische Ephorat kennzeichnet, eine Schrift über Lykurg geschrieben hat, die nach E. Meyers scharfsinniger Vermutung nur eine Verherrlichung der „lykurgischen" Institutionen enthalten haben kann,[3]) und die für uns noch dadurch ein besonderes Interesse erhält, daß sie von Ephorus als Autorität für spartanische Dinge benützt worden ist. In dieser Schrift tauchen auch zuerst jene angeblich von Delphi ausgegangenen Orakel auf,[4]) durch welche man

[1]) Aristoteles Pol. II, 6, 10. 1270a.

[2]) Es entspricht genau dieser Zeitstimmung, wenn es bei Ephorus-Diodor XIV, 7 heißt: *Ὅτι οἱ Λακεδαιμόνιοι τοῖς τοῦ Λυκούργου χρησάμενοι νόμοις ἐκ ταπεινῶν δυνατώτατοι ἐγένοντο τῶν Ἑλλήνων κτλ. Μετὰ δὲ ταῦτα ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον καταλύοντες ἕκαστον τῶν νομίμων ..., ἀπέβαλον τὴν ἡγεμονίαν.* cf. Plutarch Lykurg 29. 30.

[3]) A. a. O. S. 233 ff.

[4]) nach Strabo VIII, 5, 5. Vgl. dazu E. Meyer ebd.

die grundlegenden Normen des altspartanischen Staatslebens in idealem Gewande radifizierte und als göttliche Offenbarung (*νόμοι πυθόχρηστοι*) hinzustellen versuchte,[1] um ihnen eine für alle Zukunft verbindliche Autorität zu vindizieren. Konnte es ausbleiben, daß diese Restaurationstendenzen auf die Vorstellungen über das Wesen der ursprünglichen Staats- und Gesellschaftsordnung Spartas umgestaltend einwirkten, zu einer mehr oder minder weit gehenden Idealisierung der Vergangenheit führten?

Bewußt oder unbewußt mußten sich die Ideale und Wünsche der Gegenwart mit den traditionellen Anschauungen über die Vergangenheit verschmelzen, in der diese Wünsche ihre Rechtfertigung suchten, wie zu allen Zeiten, in denen die Gegner des Bestehenden sich bemühen, die Gewalt der geschichtlichen Wirklichkeit durch die Macht der Legende zu brechen.

Und was war andererseits natürlicher, als daß die Legendenbildung sich mit besonderer Intensität derjenigen Erscheinungen des Volkslebens bemächtigte, welche im Vordergrunde des öffentlichen Interesses standen? Das war aber eben die soziale Frage, die schon im Anfang des vierten Jahrhunderts durch die Verschwörung des Kinadon in ihrer ganzen Bedeutung zu Tage trat. In der That können wir gerade auf diesem Gebiete das Eindringen tendenziöser Erfindungen deutlich verfolgen. Das angeblich schon dem Lykurg erteilte Orakel,[2] welches sich gegen das Geldkapital wendet (*ἁ φιλοχρηματία Σπάρταν ἑλεῖ, ἄλλο δὲ οὐδέν*), ist gewiß das Produkt einer recht späten Zeit und vielleicht nicht älter als die geschilderte Reaktion gegen die Ausschreitungen des Kapitalismus und die Überflutung Spartas mit Edelmetallen seit dem Ende des 5. Jahrhunderts.[3] Ebenso ist es eine Entstellung der geschichtlichen Wahr-

---

[1] Vgl. E. Meyer ebd. S. 236 ff.

[2] Nach Diodor VII, 14, 5 (gewiß ebenfalls nach Ephorus).

[3] Vgl. übrigens auch die höchst lehrreiche Art und Weise, wie die spartanischen Sozialrevolutionäre des 3. Jahrhunderts ihre Ideen mit Orakelsprüchen legitimierten. Plut. Agis 9: *Ἔφασαν οὖν καὶ τὰ παρὰ ταύτης*

heit, wenn sich damals mit den Anschauungen über die gute alte Zeit die Ansicht verband, daß die bewegliche Habe früher bei den Spartanern gar keine Rolle gespielt habe,[1]) oder wenn wir in der Litteratur über die Revolutionszeit des dritten Jahrhunderts[2]) lesen, daß die angeblich von Lykurg geschaffene Gleichheit des Grundbesitzes, ja die Zahl der von ihm mit einem Gut ausgestatteten Familien sich bis auf das bekannte Gesetz des Ephors Epitadeus unverändert erhalten habe. Vorstellungen, deren volkswirtschaftliche Absurdität von selbst einleuchtet, auch wenn sich die Gegensätze von arm und reich in Sparta nicht soweit zurück verfolgen ließen, wie es thatsächlich der Fall ist. Liegt da nicht von vorneherein der Verdacht nahe, daß auch die Angabe über die prinzipielle Gleichheit des Grundeigentums, die mit jenen nachweislich ungeschichtlichen Vorstellungen in engem Zusammenhang steht,[3]) der sozial-politischen Romantik einer späteren Zeit ihren Ursprung verdankt und ebenso Tendenzerfindung ist, wie die Orakel der Göttin Pasiphae, welche den Zeitgenossen des Königs Agis die Wiederherstellung jener gepriesenen Gleichheit befahlen?[4])

In einer von den Gegensätzen des Mammonismus und Pauperismus zerrütteten Gesellschaft ist das Auftauchen kommunistischer Tendenzen eine so selbstverständliche Erscheinung, daß man sich wundern müßte, wenn dieses Schiboleth sozialer Unzufriedenheit in dem damaligen Sparta gefehlt hätte.

Übrigens ist es keineswegs bloß Sparta selbst, wo wir die Entstehung und Ausbildung der Legende zu suchen haben. Wir sehen vielmehr die Litteratur des vierten Jahrhunderts überhaupt

(sc. *Πασιφάας*) *μαντεῖα προστάττειν τοῖς Σπαρτιάταις ἴσους γενέσθαι πάντας καθ' ὃν ὁ Λυκοῦργος ἐξ ἀρχῆς ἔταξε νόμον.*

[1]) Polyb. VI, 45 (offenbar nach Ephorus) cf das ebenfalls auf Ephorus zurückgehende Exzerpt bei Diodor VII, 14. 7.

[2]) Plutarch: Agis c. 5, der hier gewiß die Anschauung seiner Quellen wiedergibt.

[3]) Vgl. die gen. Stelle des Polybius VI, 45.

[4]) Vgl. oben S. 107 Anm. 3.

von der Tendenz beherrscht, die kommunistischen und sozialistischen Ideale der Zeit an das „lykurgische“ Sparta anzuknüpfen, das Bild desselben nach diesen Idealen zu gestalten.

Es ist daher für eine allseitige und abschließende Beurteilung der Frage unerläßlich, daß wir uns die sozial-geschichtlichen Konstruktionen dieser Litteratur im allgemeinen, wie in ihrer besonderen Anwendung auf Sparta vergegenwärtigen. Auch sind ja diese Konstruktionen, so unergiebig sie für die Geschichte des praktischen Kommunismus sind, um so bedeutsamer für die Geschichte der kommunistischen und sozialistischen Ideen.

Die Schilderung idealer Volkszustände tritt uns als eine überaus bezeichnende Eigentümlichkeit der hellenischen Geschichtschreibung schon frühzeitig entgegen. Man denke nur — von Herodot ganz abgesehen — an die in den Geschichtswerken des Theopomp und des Hekatäus von Abdera enthaltenen Schilderungen völlig frei geschaffener Staats- und Gesellschaftszustände, förmliche „Staatsromane“,[1] die auf die ganze geistige Atmosphäre der Zeit, in der die Legende von dem Sozialstaat Sparta erwuchs, ein überaus bedeutsames Licht werfen.

Wie muß die Luft mit Fabeleien dieser Art erfüllt gewesen sein, wenn selbst die Geschichtschreibung dem Reize nicht widerstehen konnte, in ernsten historischen Werken das große Problem der Zeit in rein dichterischem Gewand zu behandeln![2] Ist es zu verwundern, daß eine solche Geschichtsschreibung auch in der Darstellung des wirklichen Lebens sich mehr oder minder frei gehen ließ, wo sich ihr ein Anknüpfungspunkt für ihre Spekulationen darbot. Auf die Frage, ob die bestehende Gesellschaftsordnung die allein mögliche oder berechtigte sei, vermochte man ja eine noch ungleich wirksamere Antwort zu geben, wenn man an der Hand der Geschichte selbst die Durchführbarkeit und Vernünftigkeit der Gleichheitsideale darlegen konnte. Die Thatsachen der Ge-

[1] Vgl. das Kapitel über den „Staatsroman“ im zweiten Band.

[2] Über die ganz ins Märchenhafte ausschweifenden Fabeleien Theopomps vgl. Rohde: Der griechische Roman und seine Vorläufer S. 205.

schichte und des Völkerlebens allein konnten die Gegenprobe zu den allgemeinen Folgerungen der sozialen Theorie und damit den Beweis liefern, daß dieselben auch eine bestimmte Gestaltung vertrugen und wirklich lebensfähig seien. Eine Probe, die um so überzeugender wirken mußte, je schärfer und klarer der Allgemeinheit der Theorie hier die lebendige Einzelthatsache gegenübertrat, d. h. je mehr die Geschichte zur Dichtung wurde. Allerdings ist der erste bedeutsame Schritt in dieser Richtung nicht von der Geschichtsschreibung selbst gemacht worden, sondern von der sozialen Theorie, allein sie ist derselben doch alsbald auf dem Fuße gefolgt.

In erster Linie kommt hier in Betracht die Lehre vom Naturzustand, wie wir sie zuerst bei Plato ausführlich formuliert finden. Diese Lehre wurzelt in der von der Sozialtheorie der Zeit vielfach erhobenen Forderung einer Rückkehr zu möglichst einfachen, „naturgemäßen" Formen der Volkswirtschaft, zu einem Zustand, der sich mit der Produktion des „Notwendigen" begnügt und durch möglichste Annäherung an die Naturalwirtschaft dem wirtschaftlichen Egoismus und Spekulationsgeist die engsten Grenzen ziehen soll.[1]) Während kühne soziale Idealbilder unendlich weit über alles geschichtlich Gewordene in eine bessere Zukunft hinausweisen, schweift hier andererseits der Blick zurück in die Vergangenheit, die, je mehr sie sich von dem „künstlichen" Bau der gegenwärtigen Gesellschaft entfernt, je primitiver, je „naturgemäßer" sie ist, umsomehr die Vermutung für sich zu haben scheint, daß bereits hier das Ideal Wirklichkeit gewesen. Die Zustände der Vergangenheit werden zum Gegenstande sozialphilosophischer Konstruktion, romantischer Verklärung und Vergeistigung. Man sucht das ersehnte Neue in dem Alten und trägt so die Ideale des eigenen Herzens in die Vergangenheit hinein, um gegen die verdorbene und verkehrte Gegenwart die ganze Autorität der Tradition heraufbeschwören zu können. So wird in den Gesetzen Platos jene selige Urzeit geschildert, in

---

[1]) Vgl. über diese Anschauung das nächste Kapitel.

welcher die gefährlichen Konsequenzen des Privateigentums noch nicht hervorgetreten sein sollen, weil bei der geringen Dichtigkeit der Bevölkerung alle notwendigen Bedürfnisse mit Leichtigkeit ihre Befriedigung gefunden, alle Menschen die gleiche Möglichkeit gehabt hätten, sich in den Besitz der unentbehrlichen Güter zu setzen. In diesen glücklichen Anfängen der heutigen Menschheit, in denen der Besitz der einen noch nicht die Ausschließung der anderen von den Gütern der Erde bedeutete, gab es auch, wie Plato meint, noch keine Rivalität, keinen wirtschaftlichen Daseinskampf unter den Menschen. In ihrer einfachen Hirtenexistenz ahnten sie noch nichts von den sittlichen Verheerungen der Erwerbsgier und des Konkurrenzkampfes, wie sie mit der Entwicklung städtischer Kultur Hand in Hand gehen.[1]) Daher empfanden sie nur Liebe und Wohlwollen für einander. Sie kannten eben weder den Mangel der Armut, welcher die Menschen notgedrungen in einen feindlichen Gegensatz zu einander bringt, noch auch den Reichtum.[2]) „Eine Gemeinschaft aber, der Reichtum sowohl wie Dürftigkeit ferne ist, möchte sich wohl der größten Sittenreinheit erfreuen; denn hier erzeugt sich kein Frevel und kein Unrecht, keine Scheelsucht und kein Neid.“[3]) Es ist ein Zustand seliger Unschuld, der wohl hinter der Zivilisation späterer Zeiten zurückstand, aber dieselben in Beziehung auf die grundlegenden sozialen Tugenden, sittliche Selbstbeschränkung und Ge-

---

[1]) Leg. 677b: *καὶ δὴ τοὺς τοιούτους γε ἀνάγκη που τῶν ἄλλων ἀπείρους εἶναι τεχνῶν καὶ τῶν ἐν τοῖς ἄστεσι πρὸς ἀλλήλους μηχανῶν εἴς τε πλεονεξίας καὶ φιλονεικίας, καὶ ὁπόσ' ἄλλα κακουργήματα πρὸς ἀλλήλους ἐπινοοῦσιν.*

[2]) Leg. 679ab: *Πρῶτον μὲν ἠγάπων καὶ ἐφιλοφρονοῦντο ἀλλήλους δι' ἐρημίαν, ἔπειτα οὐ περιμάχητος ἦν αὐτοῖς ἡ τροφή. νομῆς γὰρ οὐκ ἦν σπάνις κτλ. — πένητες μὲν δὴ διὰ τὸ τοιοῦτον σφόδρα οὐκ ἦσαν οὐδ' ὑπὸ πενίας ἀναγκαζόμενοι διάφοροι ἑαυτοῖς ἐγίγνοντο· πλούσιοι δ' οὐκ ἄν ποτε ἐγένοντο ἄχρυσοί τε καὶ ἀνάργυροι ὄντες ὃ τότε ἐν ἐκείνοις παρῆν.*

[3]) ib. *ᾗ δ' ἄν ποτε ξυνοικίᾳ μήτε πλοῦτος ξυνοικῇ μήτε πενία, σχεδὸν ἐν ταύτῃ γενναιότατα ἤθη γίγνοιτ' ἄν· οὔτε γὰρ ὕβρις οὔτ' ἀδικία, ζῆλοί τε αὖ καὶ φθόνοι οὐκ ἐγγίγνονται.*

rechtigkeitssinn, weit übertraf,[1]) und dem andererseits die Schattenseiten, Krieg, innerer Zwist, Rechtshändel und alle die Kunstgriffe (*μηχαναί*), die der Mensch zum Schaden der Mitmenschen ersann, vollkommen fremd waren.

Es leuchtet ein, daß auch für diejenige Vorstellungsweise, aus welcher die sentimentale Idylle dieses unschuldigen Naturzustandes entsprang, ganz wesentlich das Institut des Privateigentums als Quelle menschlichen Elends erscheinen mußte. Wenn nur die völlige Bedeutungslosigkeit des Privateigentums das höchste Glück der Menschheit verbürgt, so hatte dieses Glück eben von dem Momente an ein Ende, wo infolge der Zunahme der Bevölkerung und der Bedürfnisse der gemeinsame Naturfond den Charakter der Unerschöpflichkeit verlor und die Aneignung der Güter durch den Einzelnen immer mehr als Ausschließung und Verkürzung Anderer empfunden wurde. Wenn der auf diese Weise entstehende Wettbewerb um die wirtschaftlichen Güter zugleich das Grab der Sittlichkeit und des sozialen Friedens sein soll, so ist eben die wesentlichste Entstehungsursache aller Demoralisation das Privateigentum, welches diesen Wettbewerb entfesselt. Es ist daher ebenso für diese Lehre vom Naturzustand, wie für die früheren Ausführungen über die beglückenden Wirkungen des Kommunismus zutreffend, wenn Aristoteles die Grundanschauung Platos dahin kennzeichnet, daß nach ihr der Ursprung aller Übel eben im Privateigentum liege.[2]) Jedenfalls ist die Lehre vom Naturzustand in ihrer weiteren Ausbildung damals ebenso, wie später im achtzehnten Jahrhundert bei der

---

[1]) Die Menschen des Naturzustandes heißen „*σωφρονέστεροι καὶ ξύμπαντα δικαιότεροι.* ib. 679e.

[2]) Pol. II, 2, 8. 1263b: *εὐπρόσωπος μὲν οὖν ἡ τοιαύτη νομοθεσία καὶ φιλάνθρωπος ἂν εἶναι δόξειεν· ὁ γὰρ ἀκροώμενος ἄσμενος ἀποδέχεται, νομίζων ἔσεσθαι φιλίαν τινὰ θαυμαστὴν πᾶσι πρὸς ἅπαντας, ἄλλως τε καὶ ὅταν κατηγορῇ τις τῶν νῦν ὑπαρχόντων ἐν ταῖς πολιτείαις κακῶν ὡς γινομένων διὰ τὸ μὴ κοινὴν εἶναι τὴν οὐσίαν, λέγω δὲ δίκας τε πρὸς ἀλλήλους περὶ συμβολαίων καὶ ψευδομαρτυριῶν κρίσεις καὶ πλουσίων κολακείας, ὧν οὐδὲν γίνεται διὰ τὴν ἀκοινωνησίαν ἀλλὰ διὰ τὴν μοχθηρίαν κτλ.*

prinzipiellen Negation des Privateigentums, bei der Proklamierung der Gütergemeinschaft als des allein wahren und naturgemäßen Zustandes angelangt.

Eine bedeutsame Stellung nimmt in dieser Frage der bekannte Schüler des Aristoteles ein, Dikäarch von Messana, der in seiner griechischen Kulturgeschichte (*βίος Ἑλλάδος*) bei der Darstellung der stufenweisen Entwicklung der Zivilisation nicht nur die Lehre vom Naturzustande im allgemeinen verwertete,[1]) sondern auch insbesondere die Entwicklung des Privateigentums als einen Abfall von diesem glücklichen Zustand, von dem „Gesetze der Natur“ zu erweisen suchte.

Das Leben der Menschen im Naturzustand ist für diesen Vorläufer Rousseaus[2]) ebenso wie für Plato, eitel Friede und Eintracht und er motiviert dies damit, daß bei der Bedürfnislosigkeit einer Gesellschaft, die hauptsächlich von Früchten lebte und noch nicht einmal die Zähmung der Tiere kannte, noch kein Besitz vorhanden war, der als nennenswerter Gegenstand des Begehres und des Kampfes hätte in Betracht kommen können (*οὐδὲ στάσεις πρὸς ἀλλήλους· ἆθλον γὰρ οὐδὲν ἀξιόλογον ἐν τῷ μέσῳ προκείμενον ὑπῆρχεν, ὑπὲρ ὅτου τις ἂν διαφορὰν τοσαύτην ἐνε-*

[1]) Daß Dikäarch mit seiner Lehre vom Naturzustand eine bereits ziemlich verbreitete Theorie wiedergibt, zeigt seine ausdrückliche Bemerkung: *καὶ ταῦτα ... οὐχ ἡμεῖς, ἀλλ' οἱ τὰ παλαιὰ ἱστορίᾳ διεξελθόντες εἰρήκασιν.* F. H. G. II p. 233. Graf: Ad aureae aetatis fabulam symbola (Leipziger Studien VIII 45) schließt aus diesen Worten, daß Dikäarch auf eine eigene Meinung in der Frage verzichte; — meines Erachtens kaum mit Recht.

[2]) Es ist wohl von Interesse, hier darauf hinzuweisen, daß Dikäarch die Gesellschaftstheorie Rousseaus direkt beeinflußt hat. Vgl. die ausdrückliche Erwähnung Dikäarchs in dem bekannten Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (Petits chefs-d'oeuvre de Rousseau 1864 S. 111). Allerdings zitiert hier Rousseau nicht das ausführliche Dikäarchfragment des Porphyrius, sondern nur das kurze Fragment bei Hieron. adv. Jovin IX 230 (F. H. G. 234[2]), wo nur die Ernährungs-, nicht die Eigentumsfrage berührt wird; aber es wäre doch zu verwundern, wenn er nicht auch jenes gekannt hätte, mit dessen Inhalt seine eigenen Ausführungen sich so nahe berühren.

σήσαιο).[1]) Eine Auffassung, welche der Urzeit allerdings den Begriff des Privateigentums nicht direkt abspricht, aber doch einen Zustand voraussetzt, in welchem dasselbe ohne alle Bedeutung ist. — Erst das Streben nach „überflüssigen Gütern“ und der damit verbundene Übergang zu Viehzucht und Ackerbau entfesselte den Kampf unter den Menschen infolge des widerstreitenden Interesses derjenigen, welche den Besitz an diesen Gütern zu erwerben, und derer, welche den schon gewonnenen Besitz zu behaupten suchen.[2]) Und mit diesem Wettbewerb menschlicher Habgier, des gegenseitigen Mehrhabenwollens (*εἰς ἀλλήλους πλεονεξία*) geht dann Hand in Hand Unrecht und Gewalt, Verfeindung und Fehde.

Ganz besonders scharf gefaßt erscheint endlich diese Anschauung von den verhängnisvollen Folgen der Entwicklung des Privateigentums in einer allerdings späten, an Posidonius sich anlehnenden Formulierung Senekas, die aber gewiß von Posidonius im wesentlichen schon der älteren Litteratur entnommen ist.[3]) „Die Habsucht,“ heißt es hier, „hat die brüderlichen Bande zerrissen, welche die Menschen ursprünglich vereinigte, so lange sie unverdorben dem Gesetze der Natur folgten. Aber dieser Abfall hat

---

[1]) Porphyr. De abstin. IV, 1, 2 (F. H. G. II 233). Dieselbe Auffassung vertritt Dikäarchs Landsmann Theokrit XII, 15:

Ἀλλήλους δ' ἐφίλησαν ἴσῳ ζύγῳ ἦ ῥα τότ' ἦσαν
Χρύσειοι πάλιν ἄνδρες, ὅτ' ἀντεφίλησ' ὁ φιληθείς.

[2]) *ἤδη (ἐπειδή?) γὰρ ἀξιόλογα κτήματα ἦν ὑπάρχοντα οἱ μὲν ἐπὶ τὸ παρελέσθαι φιλοτιμίαν ἐποιοῦντο, ἀθροιζόμενοί τε καὶ παρακαλοῦντες ἀλλήλους, οἱ δὲ ἐπὶ τὸ διαφυλάξαι.* Schade, daß uns nicht Dikäarch selbst, sondern nur das Exzerpt des Porphyrius erhalten ist, dessen Unvollständigkeit und tendenziöse Einseitigkeit die Dikäarchische Auffassung nur unvollkommen erkennen läßt. Insbesondere tritt bei Porphyrius seinem Zweck gemäß die angeblich verhängnisvolle Bedeutung des Übergangs zur Fleischnahrung in einer Weise gegenüber der Eigentumsfrage hervor, wie dies bei Dikäarch wohl kaum der Fall war. In diesem Punkte hat Graf a. a. O. gewiß richtig gesehen. Vgl. über die Exzerpiermethode des Porphyrius auch Bernays: Theophrasts Schrift über die Frömmigkeit. passim.

[3]) Vielleicht Dikäarch selbst? Vgl. Dümmler: Zu den historischen Arbeiten der ältesten Peripatetiker. Rh. Mus. 1887 S. 195.

ihnen keinen Gewinn gebracht. Denn sie (die Erwerbsgier) ist selbst für die, welche sie am meisten bereicherte, nur eine Quelle der Armut geworden. Man hörte auf, alles zu besitzen, als man ein Eigentum begehrte."

Wir sind um so mehr berechtigt, diese Formulierung des Problems für unsere Frage heranzuziehen, als es sich hier um Vorstellungen handelt, deren Spuren sich in der stoischen Schule bis zum Stifter der Lehre, dem Zeitgenossen Dikäarchs, zurückführen lassen. Schon die Ethik des Cynismus, an welche sich die älteste Stoa so enge anschloß, predigte die Rückkehr zur Selbstgenügsamkeit der ersten Menschen, die sie zugleich als einen Zustand wahrer Freiheit pries.[2]) Auch der in dieser Hinsicht im Geiste des Cynismus gedachte Idealstaat Zenos[3]) ist offenbar von der Idee des Naturzustandes eingegeben. Dieser Staat, in dem es keine Tempel, keine Gerichtshöfe, keine Gymnasien, kein Geld geben sollte,[4]) der die völlige Weibergemeinschaft[5]) und möglichste Gleichstellung der Geschlechter verwirklichen und die allgemeine Nivellierung der Menschen bis zu einer Lebensgemeinschaft steigern sollte, die ausdrücklich mit dem Gemeinschaftsleben einer Herde[7]) verglichen

[1]) Seneca ep. XIV, 2, 3: inter homines consortium [esse docuit philosophia]. quod aliquamdiu inviolatum mansit, antequam societatem avaritia distraxit et paupertatis causa etiam iis, quos fecit locupletissimos, fuit.

[2]) Vgl. zu der Äußerung des Diogenes über die „ἐλευθερία ἡ ἐπὶ Κρόνου“ Weber: De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore. Leipziger Studien X S. 18.

[3]) Über diesen s. Wellmann: Die Philosophie des Stoikers Zenon, Jahrbb. f. kl. Phil. 1873 S. 437 ff.

[4]) Diog. Laert. VII 32 f. Vgl. die Erklärung des Diogenes gegen den Gebrauch des Metallgeldes bei Athen. IV, 59c. (Knöchelgeld! s. Gomperz: Eine verschollene Schrift des Stoikers Kleanthes. Ztschr. f. östr. Gymn. 1878 S. 254.)

[5]) Diog. ebd. Vgl. 131 über Chrysippus, der ebenfalls diese Gemeinschaft gefordert hat.

[6]) ebd. 33.

[7]) Hier wird vollster Ernst gemacht mit dem platonischen Bilde von

wird,[1]) dieser Staat der Liebe, der Freiheit und Eintracht[2]) sollte gewiß auch den allgemeinen Verzicht auf das Privateigentum verwirklichen, als die vollendete Verkörperung jener Selbstgenügsamkeit, jener *αὐτάρκεια*, wie sie eben dem cynisch-stoischen Ideal eines wahrhaft freien und naturgemäßen Lebens (*τοῦ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν*) entsprach.[3])

Wie hätte diese Lehre die „Freiheit" des Naturzustandes mit dem Institut des Privateigentums vereinbar halten können?[1]) Die Gütergemeinschaft ist ja nur der vollendetste Ausdruck jenes allmächtigen Triebes nach Gemeinschaft (*οἰκείωσις!*), welcher nach der Lehre der Stoa alle Vernunftswesen verbindet und vermöge dessen „man nicht für sich leben kann ohne für andere zu leben."[5]) Wenn dies Gesetz der Natur, das zugleich das der Vernunft ist, ein derartiges Aufgeben des einzelnen Individuums in der Lebensgemeinschaft des Ganzen und im Dienste für das Ganze fordert,[6]) wie hätte die Stoa — im Anschluß an die Volkssage vom goldenen

den „Menschenherden, die in den (besten) Staaten nach den Anordnungen der Gesetzgeber weiden" (*ἀνθρώπων ἀγέλαις, ὁπόσαι κατὰ πόλιν ἐν ἑκάσταις νομεύονται κατὰ τοὺς τῶν γραψάντων νόμους. Πολ.* 295 e).

[1]) Plutarch: De Alex. fort. I, 6: *εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης.*

[2]) Athenäus XIII 561 c: *ἐν τῇ πολιτείᾳ ἔφη (Ζήνων)· τὸν Ἔρωτα θεὸν εἶναι συνεργὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὴν τῆς πόλεως σωτηρίαν.* Vgl. ebd. die Auffassung des Eros als „*φιλίας καὶ ἐλευθερίας ἔτι τε καὶ ὁμονοίας παρασκευαστικός*".

[3]) Vgl. Chrysippus *περὶ φύσεως* bei Plutarch De stoicorum rep. 20: *τὸν σοφὸν, εἰ τὴν μεγίστην οὐσίαν ἀποβάλοι, δραχμὴν μίαν ἐκβεβληκέναι δόξειν* und *περὶ πολιτείας* ib. 21 *οὐδὲν ἡδονῆς ἕνεκα πράξειν, οὐδὲ παρασκευάσεσθαι τοὺς πολίτας.*

[4]) Inwieweit freilich diese Richtung an die Realisierbarkeit ihrer gesellschaftlichen Ideale glaubte, ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden. In Beziehung auf die älteste unmittelbar an den Cynismus sich anschließende Stoa nimmt allerdings Hirzel einen solchen Glauben an (die Entwicklung der stoischen Philosophie. Unters. zu Ciceros philos. Schriften II, 271).

[5]) Seneca ep. 47, 3.

[6]) ib. 95, 52. Der Weise ist niemals bloß Privatmann. Cic. Tusc. IV, 23, 51.

Zeitalter — die absolute Herrschaft des Naturrechtes in der glücklichen Urzeit des Menschengeschlechtes lehren können, ohne damit zugleich dem ökonomischen Individualismus des nach ihrer Ansicht aus dem Verderbnis der Welt entsprungenen positiven Rechtes das Ideal eines wirtschaftlichen Gemeinschaftslebens entgegenzustellen?[1]) —

In demselben Ideengang wie diese Lehre vom Naturzustand wurzelt die Idealisierung der sogenannten Naturvölker, die wir in den ethnographischen Schilderungen der Litteratur der Griechen und zwar ganz besonders bei Ephorus finden.

Eine Anschauungsweise, für welche die Erlösung von den sozialen Krankheitserscheinungen einer hochentwickelten Kultur gleichbedeutend war mit der Rückkehr zur „Natur", mußte ja das Interesse und die Einbildungskraft vor allem auf jene Völker an den Grenzen der Kulturwelt lenken, deren ganzes Dasein als getreues Abbild des Naturzustandes und der geträumten besseren Vergangenheit des eigenen Volkes erschien. Hier hatte man eine Wirtschaftsstufe vor sich, mit deren Armut und Bedürfnislosigkeit sich von selbst ein hohes Maß sozialer Gleichheit zwischen den freien Volksgenossen verband. Hier sah man demgemäß auch in in den sozialen Gemeinschaften, welche den Charakter dieses primitiven Völkerlebens beherrschten, in Familien, Sippen, Stämmen noch ein außerordentlich

---

[1]) Vgl. oben Posidonius-Seneka und die von Cic. Fin. III, 21 f. erwähnte stoische Forderung, daß sowohl die ὠφελήματα und βλάμματα (sittliche Güter und Übel), als die εὐχρηστήματα und δυσχρηστήματα (sonstige Vorteile und Nachteile) allen Menschen gemein sein sollen.

Anders als Posidonius u. a dachte allerdings Chrysippus, von dem wir sogar — dank Cicero (De fin. III 20) — einen Versuch zur Rechtfertigung des Privateigentums besitzen, der freilich nichtssagend genug ist, aber doch dem Leser nicht vorenthalten sei: Cetera nata esse hominum causa et deorum. — Sed quemadmodum theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest ejus esse eum locum, quem quisque occuparit, sic in urbe mundove communi non adversatur jus, quominus suum quidque cujusque sit. Ist das etwa in Gegensatz zu Zeno gesagt, dessen Ansichten Chrysipp so vielfachen Widerspruch entgegengesetzt hat?

starkes Gemeinschaftsgefühl[1]) lebendig, welches naturgemäß innerhalb dieser Kreise zu sehr weitgehenden Forderungen wirtschaftlicher Gerechtigkeit,[2]) zu einer Organisation der Besitzverhältnisse führte, die sich wenigstens bei den nomadisierenden Skythenstämmen als mehr oder minder ausgeprägter Kommunismus darstellte.[3]) Was hat nun aber die idealistische Sozialphilosophie der Griechen aus diesen Thatsachen gemacht?

Sie reden von den „*νόμιμα βαρβαρικά*“, deren Sammlung Historiker und Philosophen wetteifernd betrieben, in einem Ton, als ob hier die höchsten politischen und gesellschaftlichen Ideale des Hellenentums Fleisch und Blut gewonnen hätten! In einer wahrscheinlich auf Posidonius, vielleicht auch schon auf Ephorus zurückzuführenden Schilderung der Skythen heißt es, daß ihnen die Natur gegeben, was die Griechen trotz aller Lehren ihrer Philosophen nicht zu erreichen vermochten.[5]) Der rohe Maßstab wirt-

---

1) Ein Vorbild, auf das in den politischen und sozial-reformerischen Tendenzschriften „*περὶ ὁμονοίας*“ offenbar häufig hingewiesen wurde. Mit Recht vermutet z. B. Dümmler (Prolegomena zu Platons Staat S. 46), daß Antiphon in seiner Schrift *περὶ ὁμονοίας* (nach Harpokration s. vv.) die *μακροκέφαλοι*, die *σκιάποδες* und die *ὑπὸ γῆν οἰκοῦντες* nur zu dem Zwecke erwähnte, um an ihnen die Durchführbarkeit seiner politischen Ideale zu erweisen.

2) Vgl. Schmoller: Die Gerechtigkeit in der Volkswirtschaft. Jahrb. f. Gesetzgeb., Verw. u. Volkswirtsch. 1881. S. 39.

3) Auf sie bezieht sich wohl zum Teil Aristoteles Pol. II, 2, 1. 1263a.

4) Eine interessante Anspielung auf die Rolle, welche die Naturvölker in der damaligen Theorie spielten, enthalten die Chorgesänge in den „Vögeln“ des Aristophanes, der hier bei der Musterung von allerhand Fabelvölkern unter den Skiapodes plötzlich auf Sokrates und Chairephon stößt. v. 1470 ff. 1552 ff. Vgl. Dümmler a. a. O.

5) Justin II, 2:

— prorsus ut admirabile videatur, hoc illis naturam dare, quod Graeci longa sapientium doctrina praeceptisque philosophorum consequi nequeunt, cultosque mores incultae barbariae collatione superari. tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio quam in his cognitio virtutis. Hat es doch selbst ein Plato nicht verschmäht, sich im Interesse der von ihm geforderten Gleichstellung von Mann und Weib auf das Beispiel der berittenen

schaftlicher Gerechtigkeit, welchen das Gleichheitsgefühl einer niedrigen Kulturstufe und das Gemeinschaftsleben im engsten sozialen Kreise dem Naturmenschen aufdrängt, wird ohne weiteres mit der hohen Idee der jedem das Seine gebenden Gerechtigkeit identifiziert, zu welcher sich eine viele Jahrhunderte alte moralische Kulturarbeit durchgerungen hat. Die *δικαιοσύνη* erscheint als Grundtrieb des skythischen Volkscharakters, als leitendes Motiv des ganzen Lebens dieser „gerechtesten" aller Menschen",[1]) genau ebenso, wie sie von Plato als das Grundprinzip des Idealstaates oder von einem bekannten Schüler der Stoa, von Arat, als das Lebenselement jener seligen Urzeit hingestellt ward, in der Dike noch leibhaftig auf Erden waltete.[2]) Und an diesem Mustervolk der sozialen Gerechtigkeit muß sich dann natürlich all das reichlich erfüllt haben, was der Idealismus der damaligen Sozialtheorie als notwendiges Ergebnis einer wahrhaft gerechten Lebensordnung ansah. Wenn Plato von den kommunistischen Einrichtungen seiner „*εὔνομος πόλις*" erwartet, daß dieselben allen Haß und Streit beseitigen würden, der sich an den Kampf um den Besitz zu knüpfen pflegt,[3]) so erscheint einem Geschichtschreiber, wie Ephorus, dieses Ideal durch die eben als *εὐνομία* gepriesene[4]) Gesellschaftsordnung gewisser skythischer Stämme thatsächlich verwirklicht. Ihre gemeinwirtschaftlichen Institutionen schließen nach seiner Ansicht alle Erwerbsgier aus. Sie sind *οὐ χρηματισταί* und als solche frei von allen sozialen Übeln, welche Plato als Folgezustand des *χρη-*

---

und wehrhaften Frauen der Sauromaten am schwarzen Meere zu berufen! (Leg. 804 e.)

[1]) Vgl. Ephorus bei Strabo VII p. 463. F. H. Gr. I, 256 fr. 76.

[2]) Phaenom. 100 f. Zu der Ansicht von der Verdrängung Dikes vgl. auch Hesiod Werke u. Tage v. 223.

[3]) Staat V 464 d: *δίκαι τε καὶ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐκ οἰχήσεται ἐξ αὐτῶν, ὡς ἔπος εἰπεῖν διὰ τὸ μηδὲν ἴδιον ἐκτῆσθαι πλὴν τὸ σῶμα τὰ δ' ἄλλα κοινά· ὅθεν δὴ ὑπάρχει τούτοις ἀστασιάστοις εἶναι, ὅσα γε διὰ χρημάτων ἢ παίδων καὶ ξυγγενῶν κτῆσιν ἄνθρωποι στασιάζουσιν; κτλ.*

[4]) A. a. O.

ματισμός beklagt.[1]) Haß, Neid und sklavische Furcht sind ihnen fremd.[2])

Ja Ephorus geht noch weiter. Nachdem die Spekulation über das „Gerechte" und den Naturzustand als wesentlichen Zug desselben auch die Schonung der Tiere und Enthaltung von Fleischnahrung hingestellt[3]) und die ältere Geschichtsschreibung diesen Zug bereits für die idealisierende Schilderung nördlicher Fabelvölker adoptiert hatte,[4]) trägt Epphorus ebenfalls kein Bedenken anzunehmen, daß die „frommen" Volksgenossen des weisen Anacharsis dasselbe Lebensideal verwirklicht hätten.[5]) Die alte Bezeichnung dieser Nomaden als „Galaktophagen" genügt ihm, ohne weiteres der Geschichte diese Legende einzuverleiben, für die er sonst absolut keinen Anhaltspunkt hatte.[6])

---

[1]) Staat V p. 465c.

[2]) Vgl. Nic. Damasc. (fr. 123 bei Müller F. H. Gr. III) nach Ephorus: *Παρὰ τούτοις οὐδὲ εἷς οὔτε φθονῶν, ὥς φασιν, οὔτε μισῶν οὔτε φοβούμενος ἱστορήθη διὰ τὴν τοῦ βίου κοινότητα καὶ δικαιοσύνην.*

[3]) Vgl. Empedokles Fragm. ed. Sturz 305.

[4]) Vgl. Hellanikus v. Mitylene über die Hyperboräer F. H. Gr. I p. 58 fr. 96 *διδάσκεσθαι δὲ αὐτοὺς* — sc. *ἱστορεῖ* — *δικαιοσύνην μὴ κρεωφαγοῦντας ἀλλ' ἀκροδρύοις χρωμένους.*

[5]) Diese Ansicht des Ephorus hat ein späterer geogr. Dichter unter ausdrücklichem Hinweis auf diesen mit den Worten wiedergegeben:

> *Νομαδικὰ δ' ἐπικαλοῦμεν', εὐσεβῆ πάνυ,*
> *ὧν οὐδὲ εἷς ἔμψυχον ἀδικήσαι ποτ' ἄν,*
> *οἰκοφόρα δ', ὡς εἴρηκε, καὶ σιτούμενα*
> *γάλακτι ταῖς Σκυθικαῖσί θ' ἱππομολγίαις.*

Ephorus fr. 78 bei M. F. H. G. I, 257.

[6]) Galaktophagen waren die nomadischen Skythen natürlich nicht insoferne, weil sie sich anderer, insbes. Fleischnahrung, enthalten hätten, sondern weil Milch und Milchprodukte in ihrer Ernährung die Hauptrolle spielten. Eine Thatsache, die sich aus dem einfachen wirtschaftlichen Motiv erklärt, daß diese Skythen, wie die heutigen Kalmüken, mit dem Schlachten ihres Viehes höchst sparsam waren, daß sie dieses ihr einziges Kapital nur ungerne angriffen. — Dies hat Neumann (Die Hellenen im Skythenland S. 314) richtig hervorgehoben, meint aber freilich irrtümlicherweise, daß auch Ephorus die Sache nicht anders aufgefaßt habe. Die idealisierende Tendenz der Schilderung des Ephorus ist damit völlig verkannt.

Noch tiefgreifender sind die Folgerungen aus den populären Mißverständnissen, zu denen das bei einzelnen Völkern des Nordens beobachtete, aber in seinem Wesen nicht erkannte Institut der Polyandrie unter Familiengenossen, sowie die eigentümliche Stellung der Frauen im skythischen Ehe- und Erbrecht[1]) Veranlassung gab. Wenn nach skypthischem, wie nach mongolischem Recht das Weib als Familieneigentum galt, auf welches die Kinder, wie auf jedes andere Familiengut ein Erbrecht besaßen, so wird daraus in der Vorstellung der Griechen jene weitgetriebene Weiber- und Kindergemeinschaft, wie sie z. B. die platonische und noch mehr die cynische Gesellschaftstheorie im Auge hatte.[2]) Eine Vorstellung, mit der sich dann natürlich von vorneherein in derselben Weise, wie bei Plato, die Idee einer ungetrübten Harmonie der Gesellschaft, eines ungestörten sozialen Friedens verband. Wie schon Herodot von einem Nachbarvolk der Skythen berichtet hatte, daß es völlige Frauengemeinschaft hatte, „damit alle unter sich Brüder und Verwandte seien, die weder Neid noch Feindschaft gegen einander hegen",[3]) so weiß auch Ephorus von seinen Galaktophagen zu erzählen, daß bei ihnen infolge derselben Gemeinschaft jeder ältere Mann Vater, jeder Jüngere Sohn, jeder Gleichalterige Bruder genannt worden sei,[4]) genau entsprechend der Sitte im platonischen Idealstaat.[5]) Kein Wunder, daß Ephorus bei seinem Mustervolk

---

[1]) Vgl. über diese Institutionen Neumann a. a. O. S. 296.

[2]) Ephorus fr. 76 M. — *πρός τε ἀλλήλους εὐνομοῦνται κοινὰ πάντα ἔχοντες τά τε ἄλλα καὶ γυναῖκας καὶ τέκνα καὶ τὴν ὅλην συγγένειαν·* fr. 78: *ζῶσιν δὲ τήν τε κτῆσιν ἀναδεδειχότες κοινὴν ἁπάντων τήν τε σύνολον οὐσίαν.*

[3]) IV, 104: *Ἀγάθυρσοι . . . ἐπίκοινον τὴν γυναικῶν τὴν μῖξιν ποιεῦνται, ἵνα κασίγνητοί τε ἀλλήλων ἔωσι καὶ οἰκήϊοι ἐόντες πάντες μήτε φθόνῳ μήτ' ἔχθεϊ χρέωνται ἐς ἀλλήλους.*

[4]) Bei Nikolaus Damascenus a. a. O. Vgl. Ephorus fr. 76 M. s. oben Anmerk. 2.

[5]) Vgl. Rep. V, 461 d. Daher bezeichnet Strabo VII, 3, 7 (p. 300) die Skythen im Sinne dieser Auffassung als „*τὰς γυναῖκας πλατωνικῶς ἔχοντας κοινὰς καὶ τέκνα.* Diesen Zusammenhang zwischen Plato und

auch auf wirtschaftlichem Gebiete ein Ideal sozialer Gerechtigkeit verwirklicht sieht, welches hinter den kühnsten Träumen der sozialökonomischen Metaphysik seines Jahrhunderts nicht zurückbleibt. Wir begegnen in der Schilderung des skythischen Volkslebens bei Ephorus der unklaren Idee des **reinen** Kommunismus, der Vorstellung von einem Gesellschaftszustand, in dem alles und jedes Privateigentum — am Grund und Boden sowohl, wie an Gebrauchs- und Nutzvermögen — fehlt und die wirtschaftliche Lebenslage und die Befriedigung für alle Individuen oder Familien die absolut gleiche ist. Selbst Plato, dessen kommunistisches Ideal hier offenbar mit Vorbild war, hat an die Möglichkeit einer vollkommenen Verwirklichung **dieses** Kommunismus nicht zu glauben gewagt. Er beschränkt ihn — als **allgemein** gültige Lebensnorm — nicht bloß auf eine besondere Klasse der Bevölkerung seines Idealstaates, sondern gibt auch bei dieser die Möglichkeit zu, daß Abweichungen von dem rein kommunistischen Prinzip unvermeidlich werden könnten.[1] Ephorus kennt solche Bedenken nicht. Ihm macht es keine Schwierigkeit, ohne weiteres ein ganzes Volk in einem solchen Zustand zu denken. Aus der einfachen und klaren Thatsache nomadischer Gemeinwirtschaft wird unter der Hand dieser Geschichtschreibung ein rein phantastischer Kommunismus, der nichts ist, als das Gedankengespinnst einer ungeschulten und verworrenen Spekulation über wirtschaftliche Dinge. —

Von einer Geschichtschreibung, die sich selbst über Erscheinungen des gleichzeitigen Völkerlebens derartigen Selbsttäuschungen

Ephorus hat weiter verfolgt Riese (Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griech. und röm. Litteratur. Frankfurt. Progr. 1875) ohne freilich in Beziehung auf den **Grad** der Idealisierung bei Ephorus und seine thatsächlichen Anhaltspunkte die im Texte hervorgehobenen Momente zu berücksichtigen. Übrigens dürften auf Ephorus auch die Ideen des Cynismus eingewirkt haben, wie dies bei seinem Mitschüler Theopomp thatsächlich der Fall war. Vgl. Schröder: Theokrit v. Chios. Jahrb. f. Phil. 1890.

[1] Rep. II, 416d: *Ὅρα δή, εἶπον ἐγώ, εἰ τοιόνδε τινὰ τρόπον δεῖ αὐτοὺς ζῆν τε καὶ οἰκεῖν, εἰ μέλλουσι τοιοῦτοι ἔσεσθαι· πρῶτον μὲν οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν, ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη· κτλ.*

hingab, wird man nicht erwarten, daß sie sich ernstlich bemühte, der wirklichen Geschichte ins Auge zu schauen,[1]) zumal wo es sich um Zeiten handelte, deren Überlieferung ohnehin von der Legende völlig überwuchert wurde. Was die historische Phantasie auf einem Gebiete zu leisten vermochte, das für sie gewissermaßen ein unbeschriebenes Blatt war, dafür ist nun gerade die im vierten und dritten Jahrhundert so massenhaft anschwellende Litteratur über das „lykurgische" Sparta ein überaus charakteristisches Beispiel. Es sei nur auf die bekannte Thatsache hingewiesen, daß man z. B. nach Plutarchs ausdrücklichem Zugeständnis[2]) über Lykurgs Leben und Gesetzgebung absolut nichts Unbestrittenes wußte, und daß Plutarch trotzdem aus jener Litteratur die anschaulichste und in alle Einzelheiten eingehende Erzählung über den Gesetzgeber und sein Werk entnehmen konnte. Das sprechendste Zeugnis dafür, daß die Quellen dieser und anderer Erzählungen über die ideale Urzeit Spartas mehr oder minder ein romantisches Gepräge gehabt haben müssen, soweit sie nicht etwa selbst Staatsromane gewesen sind. Und wie hätte auch in einer Epoche, in der das republikanische Hellenentum aus einem rein politischen Interesse (in dem xenophontischen Staatsroman der Cyropädie) selbst das Idealgemälde eines Königs schuf, der im Geiste der Nation lebendige bildnerische Trieb nicht aufs mächtigste angeregt werden sollen durch eine Staats- und Gesellschaftsordnung, welche mit den allerdringendsten Lebensfragen und Lebensinteressen mit all den genannten sozialpolitischen und wirtschaftsphilosophischen Ideen des Zeitalters die innigsten Berührungspunkte darbot?

Hier hatte man eine sozialpolitische Schöpfung vor sich, in welcher die sozialistische Grundanschauung der damaligen Staatslehre wesentlich ihre Forderungen längst verwirklicht sah, in welcher die Suprematie des Staates über die Gesellschaft in früherer Zeit

---

[1]) Von der ganzen hier in Betracht kommenden Litteratur gilt, was Strabo (III p. 147) von Posidonius sagt (cf. fr. 48 Müller II): *οὐκ ἀπέχεται τῆς συνήθους ῥητορείας, ἀλλὰ συνενθουσιᾷ ταῖς ὑπερβολαῖς.*

[2]) Lykurg I.

wenigstens mit beispielloser Energie gewahrt erschien. Durch die Gleichheit und Strenge seines öffentlichen Erziehungssystems hatte dieser Staat die Entwicklung der heranwachsenden Generationen von den Einflüssen des Besitzes und seiner Verteilung möglichst unabhängig zu machen gewußt. Auch im Leben der erwachsenen Bürger hatte hier dasselbe Gemeinschafts- und Gleichheitsprinzip, welches dem Einzelnen und seinem Besitze weitgehende soziale Pflichten auferlegte, hatte das Prinzip der Unterordnung unter die Zwecke der Gesamtheit, welches dem Expansionstrieb des individuellen Egoismus überall hemmend entgegentrat, mit so intensiver Kraft sich bethätigt, daß selbst inmitten der Reize und Genüsse einer weit fortgeschrittenen Kulturwelt die soldatische Bedürfnislosigkeit und Einfachheit der alten Sitte verhältnismäßig sehr lange bewahrt blieb. Mit welch gewaltiger Hand endlich hatte dieser „männerbändigende“ [1]) Staat in das Güterleben selbst hineingegriffen und dasselbe durch zähes Festhalten an einem primitiven, die Kapitalbildung aufs äußerste erschwerenden Münzsystem, durch eine strenge Gebundenheit des Agrarbesitzes und die Ausschließung aller Erwerbsarbeit mit den Lebensbedingungen und Zwecken des Staates in Übereinstimmung zu erhalten gesucht!

Es leuchtet ein, daß eine Gesellschaftstheorie, für welche die Entfesselung der individuellen Kräfte, insbesondere des Erwerbstriebes, und die Entwicklung des Reichtums gleichbedeutend war mit der Zerstörung des sozialen Glückes und der nationalen Sittlichkeit, nächst den Naturvölkern kein geeigneteres Objekt für die geschichtliche Exemplifizierung ihrer Ideale finden konnte, als eben Sparta. An seinem Beispiele ließ sich die Möglichkeit einer Gesellschaftsordnung erweisen, in welcher das Privateigentum nicht bloß den Privatzwecken des Individuums dienstbar war, sondern vor allem der soziale Charakter desselben gewahrt erschien. Hier ließ sich zeigen, daß auch die Eigentumsordnung der fortgeschrittensten und freiheitlichsten Gemeinwesen der hellenischen Welt noch nicht

[1]) *δαμασίμβροτος* nach Simonides cf. Plutarch Agesil cap. 1.

die letzte und vollkommenste sei, sondern daß das Privateigentum im Interesse einer harmonischen Entwicklung des Ganzen gewisse Einschränkungen oder Modifikationen erfahren müsse. Die spartanischen Institutionen boten ferner ganz ähnliche Anknüpfungspunkte für idealistische Fiktionen dar, wie das Leben jener Naturvölker. Wenn man sich eine Epoche vorstellte, wo die geschilderten, im zeitgenössischen Sparta allerdings stark abgeschwächten oder in ihr Gegenteil verkehrten Tendenzen einer zentralistischen oder staatssozialistischen Politik[1]) in ursprünglicher Kraft und Reinheit wirksam waren, und wenn man sich bei der Ausgestaltung dieser Vorstellung im einzelnen nur einigermaßen von den Ideen beeinflussen ließ, die man sich von dem sozialen Musterstaat gebildet hatte, so war es für ein Zeitalter sozialer Utopien ein Leichtes, Altsparta als Träger einer Eigentums- und Gesellschaftsordnung zu denken, welche selbst hinter platonischen und cynisch-stoischen Idealen nicht allzuweit zurückblieb und das Prinzip wirtschaftlicher Gleichheit und Gerechtigkeit in radikaler Weise verwirklichte.

Sehr bezeichnend für diesen Prozeß der Idealisierung sind die Vorstellungen über den ethischen und sozialpolitischen Wert der altspartanischen Institutionen, wie sie in der griechischen Litteratur — besonders seit dem vierten Jahrhundert — zum Ausdruck kommen. Nach der Schrift vom Staate der Lacedämonier war hier jenes sittlich-schöne Leben, wie es die griechische Staatslehre als höchsten Zweck des Staates aufgestellt hat, in vollendetster Weise verwirklicht. Dank einer einzig dastehenden Pflege der sittlichen Interessen ist Sparta nach dieser Anschauung eine Verkörperung der *ἀρετή* geworden, wie sonst kein Staat in der Welt. Seinen Institutionen wohnt eine geradezu unwiderstehliche Kraft inne, alle und jede Bürgertugend zur Entfaltung zu bringen,[2]) während die ge-

[1]) Vgl. die schöne Formulierung dieses Staatsgedankens bei Thukyd. II, 2 in der Rede des spartanischen Königs Archidamos: *κάλλιστον γὰρ τόδε καὶ ἀσφαλέστατον πολλοὺς ὄντας ἑνὶ κόσμῳ χρωμένους φαίνεσθαι.*

[2]) c. 10. (*Λυκοῦργος*) *ἐν τῇ Σπάρτῃ ἠνάγκασε δημοσίᾳ πάντας πάσας ἀσκεῖν τὰς ἀρετάς. Ὥσπερ οὖν ἰδιῶται ἰδιωτῶν διαφέρουσιν ἀρετῇ*

fährlichsten sozialen Verirrungen, Erwerbsgier und Bereicherungssucht hier von vornherein undenkbar sind.[1]) Natürlich muß ein solches Gemeinwesen auch verschont geblieben sein von dem Elend des Interessenkampfes und Klassenhasses, das die übrige Welt zerrüttete, und es ist doch keine bloße Trivialität, sondern in der tiefen Sehnsucht nach sozialem Frieden begründet, wenn besonders dieser Friede, die „bürgerliche Eintracht" unter den idealen Zügen des spartanischen Staats- und Volkslebens hervorgehoben wird.

Isokrates ist es, der für uns als einer der ersten diesen Ton angeschlagen hat. Die Art von Gleichheit und Freiheit, wie sie in Sparta verwirklicht worden sei, gewährte nach seiner Ansicht eine unbedingte Bürgschaft für die Aufrechthaltung inneren Friedens.[2]) Und sein Schüler Ephorus hat dann denselben Gedanken wieder aufgenommen, indem er zugleich das Moment der wirtschaftlichen Gleichheit besonders hervorhob.[3]) In der Erörterung des Polybius über den spartanischen Staat (VI, 45), der ohne Zweifel die Meinung des Ephorus getreu wiedergibt,[4]) heißt es

οἱ ἀσκοῦντες τῶν ἀμελούντων, οὕτω καὶ ἡ Σπάρτη εἰκότως πασῶν τῶν πόλεων ἀρετῇ διαφέρει, μόνη δημοσίᾳ ἐπιτηδεύουσα τὴν καλοκαγαθίαν.

[1]) c. 7. Καὶ γὰρ δὴ τί πλοῦτος ἐκεῖ γε σπουδαστέος, ἔνθα ἴσα μὲν φέρειν εἰς τὰ ἐπιτήδεια, ὁμοίως δὲ διαιτᾶσθαι τάξας, ἐποίησε μὴ ἡδυπαθείας ἕνεκα χρημάτων ὀρέγεσθαι; κτλ.

ib. Χρυσίον γε μὴν καὶ ἀργύριον ἐρευνᾶται, καὶ ἄν τί που φανῇ, ὁ ἔχων ζημιοῦται. Τί οὖν ἂν ἐκεῖ χρηματισμὸς σπουδάζοιτο ἔνθα ἡ κτῆσις πλείους λύπας ἢ ἡ χρῆσις εὐφροσύνας παρέχει.

[2]) Panathen. 178. (τοὺς Σπαρτιάτας) παρὰ σφίσι μὲν αὐτοῖς ἰσονομίαν καταστῆσαι καὶ δημοκρατίαν τοιαύτην, οἵαν περ χρὴ τοὺς μέλλοντας ἅπαντα τὸν χρόνον ὁμονοήσειν. Höchst bezeichnend für den historischen Sinn dieser Litteratur ist die Ansicht des Isokrates (ebd. 153), daß das lykurgische Sparta eine Nachahmung des ältesten — Athen sei!

[3]) Vielleicht ist er übrigens auch hier abhängiger von Isokrates, als man gewöhnlich glaubt. Vgl. z. B. die Wendung des Isokrates a. a. O. 179: ταῦτα δὲ πράξαντες (sc. οἱ Σπαρτιᾶται, τὸν δῆμον περιοίκους ποιήσαντες) τῆς χώρας ἧς προσῆκεν ἴσον ἔχειν ἕκαστον, αὐτοὺς μὲν λαβεῖν . . . τὴν ἀρίστην . . . τῷ δὲ πλήθει τηλικοῦτον ἀπονεῖμαι μέρος τῆς χειρίστης, ὥστ' ἐπιπόνως ἐργαζομένους μόλις ἔχειν τὸ καθ' ἡμέραν.

[4]) Das beweist nicht nur der Umstand, daß Polybius als Hauptver-

von dem mythischen Gesetzgeber und sozialen Heiland Spartas, daß er auf Erden der einzige gewesen sei, der das, worauf es im Staate hauptsächlich ankomme, richtig erwogen habe, nämlich die Wehrhaftigkeit und die bürgerliche Eintracht. In seinem Staate sei das Bestreben mehr zu haben und mehr zu sein, als andere, die *πλεονεξία* oder — wie es an einer anderen Stelle heißt — *ἡ περὶ τὸ πλεῖον καὶ τοὔλαττον φιλονικία*, mit der Wurzel ausgerottet, so daß die Spartaner von innerem Zwist dauernd verschont geblieben und bürgerlicher Zustände teilhaftig geworden seien, deren glückliche Harmonie in ganz Hellas nicht ihres Gleichen habe.[1])

Eine ähnliche Idealisierung würde uns ohne Zweifel auch in den verlorenen politischen Schriften der Stoa entgegentreten, die den spartanischen Staat gewiß nicht bloß deshalb zum Gegenstand litterarischer Verherrlichung gemacht hat, weil er ihrer Lehre von der besten Verteilung der politischen Gewalten entsprach, sondern mindestens ebensosehr wegen der Berührung mit den sozialökonomischen Idealen der Stoa.[2]) In dem sechsten Buche des Polybius, dessen politische Erörterungen ganz von stoischem Geiste durchdrungen und teilweise unmittelbar aus der Litteratur der Stoa geschöpft

---

treter der im Text erwähnten Ansicht neben den gesinnungsverwandten Schriftstellern Plato, Kallisthenes und Xenophon den Ephorus noch einmal ganz besonders nennt, sondern auch der Vergleich der Polybiusstelle mit Diodor VII, 14, 3. S. E. Meyer a. a. O.

[1]) (Ἔφορος, Ξενοφῶν etc.) *πολὺν δή τινα λόγον ἐν ἐπιμέτρῳ διατίθενται, φάσκοντες τὸν Λυκοῦργον μόνον τῶν γεγονότων τὰ συνέχοντα τεθεωρηκέναι· δυοῖν γὰρ ὄντων, δι' ὧν σώζεται πολίτευμα πᾶν, τῆς πρὸς τοὺς πολεμίους ἀνδρείας, καὶ τῆς πρὸς σφᾶς αὐτοὺς ὁμονοίας· ἀνῃρηκότα τὴν πλεονεξίαν, ἅμα ταύτῃ συνανῃρηκέναι πᾶσαν ἐμφύλιον διαφορὰν καὶ στάσιν· ᾗ καὶ Λακεδαιμονίους ἐκτὸς ὄντας τῶν κακῶν τούτων κάλλιστα τῶν Ἑλλήνων τὰ πρὸς σφᾶς αὐτοὺς πολιτεύεσθαι καὶ συμφρονεῖν ταὐτά.*

[2]) S. oben S. 115. — Das beweist übrigens schon die Schrift des Stoikers Sphärus *Περὶ Λακωνικῆς πολιτείας*, deren Hauptzweck der war, dem Könige Kleomenes III. durch ein Idealgemälde Altspartas die historische Grundlage für seine Sozialreform zu schaffen.

sind,[1]) heißt es von dem spartanischen Staate unter anderem, daß hier die Vorzüge und Eigentümlichkeiten der besten Verfassungsarten so glücklich mit einander verbunden waren, daß niemals durch das Überwuchern eines Teiles das für die Gesundheit des Staates unentbehrliche Gleichgewicht aller politischen Faktoren gestört werden konnte;[2]) — und weiter: „Zur Bewahrung der Eintracht unter den Bürgern, zur Erhaltung des Gebiets und Sicherung der Freiheit hat Lykurg in Gesetzgebung und Voraussicht der Zukunft so meisterhaft gehandelt, daß man versucht ist, eher an göttliche, als menschliche Weisheit zu denken. Denn die Gleichheit der Güter, die Gemeinsamkeit desselben einfachen Lebenswandels mußte die Bürger zur Selbstverleugnung erziehen und dem Staate unerschütterlichen Frieden sichern."[3]) Hier, meint Polybius, war die Selbstgenügsamkeit Lebensprinzip,[4]) jene *αὐτάρκεια*, die wir bereits als stoisches Lebensidal kennen gelernt haben.[5])

Dieselben Anschauungen gibt endlich die analoge Darstellung in Plutarchs Lykurgbiographie wieder, in der höchstens die Form Eigentum des Verfassers, aber gewiß kein einziger neuer Zug zu dem überlieferten Idealbild hinzugefügt ist. Es wird hier den lykurgischen Institutionen nachgerühmt, daß durch sie Überhebung und Neid, Luxus und die noch älteren und schlimmeren Krankheitserscheinungen der Gesellschaft: Armut und Reichtum aus dem Staate verbannt worden seien.[6]) Die Tendenz dieser Institutionen gehe dahin, daß alle Bürger gleichen Loses und gleicher

---

[1]) Vgl. v. Scala: Die Studien des Polybius I, 201 ff.

[2]) VI, 10.

[3]) VI, 48. *Ἡ μὲν γὰρ περὶ τὰς κτήσεις ἰσότης καὶ περὶ τὴν δίαιταν ἀφέλεια καὶ κοινότης σώφρονας μὲν ἔμελλε τοὺς κατ' ἰδίαν βίους παρασκευάσειν, ἀστασίαστον δὲ τὴν κοινὴν παρέξεσθαι πολιτείαν.*

[4]) ib. *περὶ τοὺς κατ' ἰδίαν βίους αὐτάρκεις αὐτοὺς παρεσκεύασε καὶ λιτούς.*

[5]) cf. c. 31. (*Λυκοῦργος*) *πρὸς τοῦτο συνέταξε καὶ συνήρμοσεν, ὅπως ἐλευθέριοι καὶ αὐτάρκεις γενόμενοι καὶ σωφρονοῦντες ἐπὶ πλεῖστον χρόνον διατελῶσιν.*

[6]) Lykurg c. 8.

Stellung mit einander leben sollen, daß sie nur einen Unterschied anerkennen sollen, den der Tugend.[1]) — Besonders das Institut des Eisengeldes hat nach dieser Auffassung Wunder gewirkt. Mit dem Gold- und Silbergeld soll eine Unsumme von Immoralität von vornherein in Wegfall gekommen sein. Diebstahl und Bestechung, Betrug und Raub seien völlig gegenstandslos geworden, weil es keine Werte gab, welche die Habsucht reizen konnten![2]) In ebenso naiv übertreibendem Ton wird — im Anschluß an eine Äußerung Theophrasts, also wieder eines Schriftstellers des vierten Jahrhunderts — von den Syssitien gerühmt, daß durch sie der Reichtum allen Reiz verloren habe und selber zur Armut geworden sei, daß Sparta — wie das Sprichwort sage — das einzige Land sei, wo der Reichtum keine Augen habe und daliege gleich einem Bilde ohne Seele und Leben.[3]) In der That ein Staatswesen, dessen Schöpfer wohl dieselbe Freude über sein Werk empfinden konnte, wie Gott, als er den Kosmos schuf![4]) Und die Pythia hatte vollkommen recht, wenn sie in den — schon von Ephorus in sein Geschichtswerk aufgenommenen — Versen die den Spartanern gewährte *εὐνομία* als eine Gabe rühmt, wie sie keinem anderen irdischen Gemeinwesen zu teil werden würde.[5])

---

[1]) ib. (*Λυκοῦργος*) — *συνέπεισε* — *ζῆν μετ' ἀλλήλων ἅπαντας ὁμαλεῖς καὶ ἰσοκλήρους τοῖς βίοις γενομένους, τὸ δὲ πρωτεῖον ἀρετῇ μετιόντας· ὡς ἄλλης ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον οὐκ οὔσης διαφορᾶς οὐδὲ ἀνισότητος, πλὴν ὅσην αἰσχρῶν ψόγος ὁρίζει καὶ καλῶν ἔπαινος.*

[2]) ib. c. 9. Vgl. dieselbe Behauptung im „Staat der Lac." c. 7: *Τό γε μὴν ἐξ ἀδίκων χρηματίζεσθαι καὶ ἐν τοῖς τοιούτοις διεκώλυσεν* (*Λυκοῦργος*).

[3]) ib. c. 10. *μεῖζον δὲ (ἦν) τὸ τὸν πλοῦτον ἄζηλον, ὥς φησὶ Θεόφραστος, καὶ ἄπλουτον ἀπεργάσασθαι τῇ κοινότητι τῶν δείπνων καὶ τῇ περὶ τὴν δίαιταν εὐτελείᾳ. Χρῆσις γὰρ οὐκ ἦν οὐδὲ ἀπόλαυσις οὐδὲ ὄψις ὅλως ἢ ἐπίδειξις τῆς πολλῆς παρασκευῆς ἐπὶ τὸ αὐτὸ δεῖπνον τῷ πένητι τοῦ πλουσίου βαδίζοντος· ὥστε τοῦτο δὴ τὸ θρυλούμενον ἐν μόνῃ τῶν ὑπὸ τὸν ἥλιον πόλεων τῇ Σπάρτῃ σώζεσθαι, τυφλὸν ὄντα τὸν πλοῦτον καὶ κείμενον, ὥσπερ γραφὴν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον.*

[4]) ib. c. 29.

[5]) Diodor VII, 11.

Man sieht, das traditionelle Bild Altspartas zeigt wesentliche Züge des Staatsromanes; und wenn man diese Dichtungsgattung im Sinne Schillers treffend als „sentimentale Idylle" bezeichnet hat, was ist der Musterstaat Sparta anderes, als eine solche Idylle, als „die Ausführung eines poetischen Bildes, in welchem der Kampf, die Spannung, die Not der mangelhaften Wirklichkeit völlig abgeworfen wird und das reine Ideal des Denkers in reiner und stolzer Gestalt sich als das echte Wirkliche darstellt?"[1]) Es ist vollkommen zutreffend, wenn Montesquieu — allerdings ohne sich der Tragweite seiner Worte bewußt zu sein — von der Lykurgbiographie sagt, er habe angesichts der hier geschilderten Einrichtungen bei der Lektüre stets den Eindruck gehabt, als lese er die „Geschichte der Sevarambier", den bekannten Sozialroman von Vairasse.[2])

In richtiger Erkenntnis der Berührungspunkte zwischen Theorie und Tradition, wenn auch ohne Ahnung von dem legendenhaften Charakter der letzteren, der eben diese Berührungspunkte erklärt, — macht Plutarch die Bemerkung, daß das Ziel, welches einem Plato, Diogenes, Zeno u. A. bei ihren Theorien vorschwebte, durch den Gesetzgeber Spartas zur Wahrheit gemacht worden sei, indem er einen über alle Nachahmung erhabenen Staat ins Dasein gerufen und denen, welchen das Ideal des Weisen selbst für den Einzelnen unerreichbar erschienen, eine ganze Stadt von Weisen vor Augen gestellt habe.[3])

[1]) Definition des Staatsromans bei Rhode S. 197.

[2]) Esprit des lois IV, 6. Eine Beobachtung, die ihn — dank seiner Quellengläubigkeit — nicht hindert, Sparta, als die „vollkommenste wirkliche Republik", der „erhabensten idealen Republik", der platonischen, sowie dem kommunistischen Jesuitenstaat in Paraguai an die Seite zu stellen.

[3]) Ebd. c. 31. *Ὁ δὲ οὐ γράμματα καὶ λόγους, ἀλλ' ἔργῳ πολιτείαν ἀμίμητον εἰς φῶς προενεγκάμενος καὶ τοῖς ἀνύπαρκτον εἶναι τὴν λεγομένην περὶ τὸν σοφὸν διάθεσιν ὑπολαμβάνουσιν ἐπιδείξας ὅλην τὴν πόλιν φιλοσοφοῦσαν.* Vgl. übrigens schon Plato Protagoras 342d.

Ja nach Plutarch (c. 30) macht Alt-Sparta gar nicht einmal mehr

Eine Stadt von Weisen! Was könnte bezeichnender sein für die Ideenverbindungen, aus denen der Idealstaat Sparta erwuchs! Wir sehen an dieser Wendung, wie das idealisierte Sparta zugleich als das politische Seitenstück, als Ergänzung zu dem individuellen Idealbild der Sittlichkeit diente, welches die griechische Moralphilosophie seit den Cynikern, insbesondere die Stoa, in dem Begriff des „Weisen" geschaffen hat.[1]) Wie die stoische Ethik in diesem Begriff eine *φαντασία καταληπτική*, ein mit unmittelbarer Überzeugungskraft wirkendes Bild, ein „Kriterium" besaß, dem sie die Norm für das individuelle Handeln entnahm, so ist das Idealbild des altspartanischen Staates für sie ebenfalls eine solche *φαντασία καταληπτική*, welche das *κριτήριον τῆς ἀληθείας* für die beste Gestaltung des staatlichen Gemeinschaftslebens enthielt.[2])

Wenn aber der altspartanische Staat in diesem Maße den Forderungen des Vernunftrechtes entsprach, so lag darin zugleich für die Anschauung aller derer, die, wie die Stoa, in dem „Gesetze der Vernunft" das der Natur selbst erblickten, eine prinzipielle Übereinstimmung mit den Forderungen eines idealen Naturrechts. In der That berührt sich die Lehre vom Naturzustand mit den geschilderten Anschauungen über Altsparta so nahe wie möglich. Finden wir nicht die Hauptzüge desselben: die Bedeutungslosigkeit der wirtschaftlichen Güter, die Freiheit von jeder Pleonexie und allen Störungen des sozialen Friedens, die Genügsamkeit, Gleich-

---

den Eindruck eines Staates, sondern den eines Hauses eines einzigen weisen Mannes: *ὧν ἐπικρατούντων* (sc. *νόμων*) *πρότερον οὐ πόλεως ἡ Σπάρτη πολιτείαν ἀλλ' ἀνδρὸς ἀσκητοῦ καὶ σοφοῦ βίον ἔχουσα κτλ.*

[1]) Für die hier verfolgten Ideenzusammenhänge ist auch bezeichnend die Vorstellung des Posidonius über die Herrschaft der Weisen in der seligen Urzeit. Vgl. Seneka: Epist. XIV. 2. 5: Illo ergo seculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius judicat.

[2]) Übrigens hat schon Plato diesen Ton angeschlagen, indem er Sparta wenigstens in Beziehung auf die Grundlagen seiner Verfassung als einen geschichtlich gegebenen Musterstaat (*παράδειγμα γεγονός*) anerkennt. Leg. 692 c.

heit und Brüderlichkeit, kurz die Harmonie des inneren und äußeren Lebens — in genauer wörtlicher Übereinstimmung in dem Bilde dieses idealen Musterstaates wieder? Daß hier ein Zusammenhang der Ideen besteht, erscheint mir unzweifelhaft. Ist es doch, wie wir sehen werden, schon von Plato direkt ausgesprochen worden, daß der beste unter den bestehenden Staaten derjenige sei, der in seinen Institutionen möglichst die Lebensformen des Naturzustandes nachahme,[1]) daß es die höchste Aufgabe der Staatskunst sei, eben jenen Idealen sich zu nähern, welche sich mit der Vorstellung eines glücklichen Urzustandes der Menschheit verbänden.[2]) Welcher Staat hätte sich rühmen können, dieses Ziel ernstlicher verfolgt zu haben, als Sparta?

Für den angedeuteten Einfluß der Lehre vom Naturzustand ist besonders charakteristisch die Art und Weise, wie die Vorstellungen über Sparta unmittelbar an das Leben der Naturvölker, ja sogar gewisser geselliger Tiere anknüpfen. Für eine Anschauungsweise, welche in dem „Naturgemäßen" die absolute Norm und Richtschnur aller menschlichen Ordnungen sah, lag es ja überaus nahe, sich auf jene merkwürdigen Formen des Gemeinschaftslebens zu berufen, welche wir bei den „von Natur gesellschaftlichen"[3]) Tieren, wie z. B. bei den Bienen finden. Der Bienenstaat mit seiner strengen Unterordnung der Individuen unter die Zwecke der Gesamtheit, mit seinen sozialen Einrichtungen von mehr oder minder sozialistischem und kommunistischem Gepräge[4]) erschien auf diesem

[1]) Leg. IV, 731 a: *Τῶν γὰρ δὴ πόλεων, ὧν ἔμπροσθε τὰς ξυνοικήσεις διήλθομεν, ἔτι προτέρα τούτων πάμπολυ λέγεταί τις ἀρχή τε καὶ οἴκησις γεγονέναι ἐπὶ Κρόνου μαλ' εὐδαίμων, ἧς μίμημα ἔχουσά ἐστιν ἥτις τῶν νῦν ἄριστα οἰκεῖται.*

[2]) Ebd.

[3]) Cic. de off. I, 2.

[4]) Daß dieselben von den Alten genau beobachtet waren, zeigt Virgils Georg. IV, 153:

Solae communes gnatos, consortia tecta
Urbis habent magnisque agitant sub legibus aevum.

Standpunkt — als eine gottgewollte Naturordnung[1]) — zugleich als Vorbild für den Menschen selbst. Wenn der Mensch das, was hier der Instinkt des Tieres unter dem unmittelbaren Antrieb der „göttlichen Natur" schuf, in seinem vernunftgemäßen Handeln nachbildete und zur Vollendung brachte, folgte er da nicht dem Gebote der großen Lehrmeisterin selbst? Je besser daher Staat und Gesellschaft geordnet sind, um so mehr werden sie nach dieser Anschauung in ihren Einrichtungen jenen Gebilden einer unverfälschten Natur gleichen,[2]) die den Romantiker wie ein leibhaftiger Überrest aus der glücklichen Urzeit selbst anmuteten. Eine Auffassung, mit der wohl auch die Ansicht zusammenhängen wird, daß die Bienen und der Bienenstaat ihre Entstehung dem Zeitalter des Kronos zu verdanken hätten.[3])

So dürfen wir uns nicht wundern, daß man selbst die strengste und einseitigste, eben an den Tierstaat erinnernde Form, welche das Gemeinschaftsprinzip im stoischen Gesellschaftsideal annahm, ein herdenartiges Gemeinschaftsleben, in Sparta verwirklicht fand. Nach Plutarchs Lykurgbiographie waren die Spartaner mit ihrem Gemeinwesen verwachsen, wie die Bienen mit ihrem Stock (*ὥσπερ μέλιτται τῷ κοινῷ συμφυεῖς*).[1]) Sie werden geradezu als ein „vernunftbegabter Bienenschwarm von Bürgern" (*λογικὸν καὶ πολιτικὸν σμῆνος*) bezeichnet.[5])

[1]) Zeus selbst soll den Bienen ihre Natur gegeben haben. Virgil (ebd. 149), der auch hier selbstverständlich nur ältere Vorstellungen wiedergibt.

[2]) Wir finden noch einen Niederschlag dieser Anschauungsweise allerdings in etwas anderer Fassung in der späteren Litteratur z. B. bei Didymus: Geop. XIV, 3: *καὶ ἡ πολιτεία τούτου τοῦ ζώου προσέοικε ταῖς μάλιστα εὐνομουμέναις τῶν πόλεων.*

[3]) „Saturni temporibus" wie es in Columellas (R. r. IX, 2) Zitat aus Nikander, einem griechischen Autor des 2. Jahrh. v. Chr., heißt.

[4]) c. 25. Vgl. dazu die oben S. 116 erwähnte Forderung Zenos: *εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης.*

[5]) Plutarch a. a. O. Im Sinne dieser Auffassung sagt übrigens schon Plato (leg. II 666) von den Spartanern: *οἷον ἀθρόους πώλους ἐν ἀγέλῃ*

Nicht minder nahe lag es bei der angedeuteten Ideenverbindung Sparta und die Naturvölker unter einem Gesichtspunkt zu betrachten. Wird doch schon bei Äschylus das Land der Skythen, der typischen Repräsentanten des Naturzustandes, und gemeinsam mit ihm Sparta als „Wohnsitz der Gerechtigkeit" gepriesen![1]) Und es liegt gewiß nur an der Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung, daß wir diese Parallele nicht weiter verfolgen können.

Ja schien nicht in diesem „Wohnsitz der Gerechtigkeit" die selige Urzeit eines unverfälschten Naturdaseins selbst wiederaufzuleben? In der That, wie den Schilderungen eines goldenen Zeitalters in der attischen Komödie und den platonischen Staatsidealen eine Reihe von Zügen des spartanischen Staats- und Volkslebens als Vorbild gedient hat,[2]) so hat ganz unverkennbar die geschichtsphilosophische Spekulation umgekehrt die theoretischen Anschauungen über den Naturzustand und eine naturgemäße Gesellschaftsordnung ohne weiteres auf Sparta übertragen. In der Lykurgbiographie Plutarchs werden z. B. die eigentümlichen Ehegebräuche Spartas ausdrücklich als „naturgemäße" (πραττόμενα φυσικῶς) hingestellt.[3]) Ganz im Sinne des unschuldigen Naturzustandes, in dem es kein Blutvergießen und kein Töten der Tiere gab und der Mensch sich mit einfacher vegetabilischer Nahrung begnügte, wird hier ferner

νεμομένους φορβάδας τοὺς νέους κέκτησθε. Vgl. die Parallelen mit dem Bienenstaat Rep. VII, 520b und 564c

[1]) Eumeniden 703 ff. heißt es vom Areopag:

τοιόνδε τοι ταρβοῦντες ἐνδίκως σέβας
ἔρυμά τε χώρας καὶ πόλεως σωτήριον
ἔχοιτ' ἂν οἷον οὔτις ἀνθρώπων ἔχει
οὔτ' ἐν Σκύθαισιν οὔτε Πέλοπος ἐν τόποις.

[2]) Vgl. Bergk: Comment. de reliquiis comoediae Atticae antiquae p. 197 ff. mit Bezug auf die Komödie des Kratinus vom „Reichtum".

[3]) Zugleich aber auch als wahrhaft „politische" πραττόμενα πολιτικῶς. c. 15. Natürlich wird dabei die Bedeutung dieser Gebräuche weit überschätzt. wenn es im Hinblick auf sie von dem Gesetzgeber heißt: οὐκ ἐκ τῶν τυχόντων, ἀλλ' ἐκ τῶν ἀρίστων ἐβούλετο γεγονότας εἶναι τοὺς πολίτας, — wie im Staate Platos!

der Lebensordnung des lykurgischen Staates die Absicht einer möglichsten Beschränkung, wenn nicht völligen Beseitigung der Fleischnahrung zugeschrieben. Es kommt in dieser Auffassung die an sich ja sehr berechtigte Ansicht zum Ausdruck, daß die soziale Not der Zeit und die Verschärfung der sozialen Gegensätze zum Teil wenigstens in einer falschen Lebensweise und deren Folgen: der Genußsucht, der fortwährenden Steigerung des Bedürfnisse und der enge damit zusammenhängenden allgemeinen Unzufriedenheit wurzle, daß die Rückkehr zu einfacheren, natürlicheren und gesunderen Lebensverhältnissen eine Hauptbedingung aller sozialen Reform sei. Und wie man von dieser richtigen Einsicht aus alsbald zur einseitigen Verherrlichung einer rein vegetarischen Lebensweise fortschritt,[1]) so sah man auch dieses Ideal in dem Staate, der ja thatsächlich auf eine natürliche und gesunde Lebensweise seiner Bürger am folgerichtigsten hingearbeitet hatte, mehr oder minder verwirklicht.

Bei der Berechnung der Abgabe von Getreide und Früchten, welche die Spartaner von den Helotenhufen bezogen, soll nämlich der Gesetzgeber von der Ansicht ausgegangen sein, daß sie außer diesen Erzeugnissen des Bodens für die Erhaltung des Wohlbefindens und der Gesundheit keiner Nahrung weiter bedürften.[2]) Mit gutem Grunde hat daher auch das Evangelium des Vegetarianismus, die Schrift des Porphyrius von der Enthaltsamkeit mit der aus Dikäarch entnommenen Schilderung des Naturzustandes eine Verherrlichung Spartas als desjenigen Staatswesens verbunden, in welchem sich die idealen Urzustände von Hellas verhältnismäßig am reinsten

[1]) Vgl. schon Plato Rep. II, 372b ff. Auch hier berührt sich übrigens Altertum und Neuzeit in ihren Ideen unmittelbar. Vgl. z. B. die Schrift des Vegetarianers Heller: Elend und Zufriedenheit. Über die Ursachen und die Abhilfe der wirtschaftlichen Not.

[2]) Lyk. c. 8. *Ἀρκέσειν γὰρ ᾤετο τοσοῦτον αὐτοῖς τῆς τροφῆς πρὸς εὐεξίαν καὶ ὑγιείαν ἱκανῆς ἄλλου δὲ μηδενὸς δεησομένους.* Nach c. 12 enthalten sich wenigstens die Älteren der Fleischnahrung vollständig: *Τῶν δὲ ὄψων εὐδοκίμει μάλιστα παρ' αὐτοῖς ὁ μέλας ζωμὸς, ὥστε μηδὲ κρεαδίου δεῖσθαι τοὺς πρεσβυτέρους, ἀλλὰ παραχωρεῖν τοῖς νεανίσκοις, αὐτοὺς δὲ τοῦ ζωμοῦ καταχεομένους ἑστιᾶσθαι.*

erhalten hätten.[1]) Eine Beobachtung, die der Neuplatoniker natürlich nicht als der Erste gemacht, sondern wohl schon bei seinem Gewährsmann Dikäarch gefunden hat, dessen — in Sparta begeistert aufgenommene — Lobschrift auf den spartanischen Staat gewiß von demselben Gedanken beherrscht war. Ja ich zweifle nicht, daß Dikäarch seinerseits damit nur einer Anschauung Ausdruck gab, die ihm in der vorhandenen Litteratur über die älteste griechische Geschichte ebenso fertig entgegentrat, wie die Lehre von der Entwicklung der hellenischen Menschheit aus dem Naturzustand selbst.

Übrigens waren in Sparta ja auch die realen Voraussetzungen für eine Verwirklichung dieses Gesellschaftsideales in ganz hervorragender Weise gegeben. Dieselbe Freiheit von der Mühsal und Sorge der Arbeit, welche nach der Lehre vom Naturzustand die älteste Menschheit ihrer Bedürfnislosigkeit und ihrer Beschränkung auf die freiwillig dargebotenen Gaben der Natur verdankte, gewährte den Spartiaten die Organisation der Gesellschaft, welche dem Vollbürger alle Erwerbsarbeit abnahm und dieselbe auf die Schultern einer abhängigen außerhalb der Gemeinschaft stehenden Bevölkerung abwälzte.[2]) Ein großer Teil der wirtschaftlichen Schwierigkeiten, die sich der Realisierung gesellschaftlicher Idealgebilde entgegenzustellen pflegen, kam hier von vorneherein in Wegfall.[3]) Kein

---

[1]) IV, 3 u. 5.

[2]) Vgl. Staat der Laced. c. 7. *Ἐναντία γὲ μὴν καὶ τάδε τοῖς ἄλλοις Ἕλλησι κατέστησεν ὁ Λυκοῦργος ἐν τῇ Σπάρτῃ νόμιμα. Ἐν μὲν γὰρ δήπου ταῖς ἄλλαις πόλεσι πάντες χρηματίζονται ὅσον δύνανται. ὁ μὲν γὰρ γεωργεῖ ὁ δὲ ναυκληρεῖ ὁ δὲ ἐμπορεύεται, οἱ δὲ καὶ ἀπὸ τεχνῶν τρέφονται, ἐν δὲ τῇ Σπάρτῃ ὁ Λυκοῦργος τοῖς μὲν ἐλευθέροις τῶν ἀμφὶ χρηματισμὸν ἀπεῖπε μηδενὸς ἅπτεσθαι, ὅσα δ' ἐλευθερίαν ταῖς πόλεσι παρασκευάζει, ταῦτα ἔταξε μόνα ἔργα αὐτῶν νομίζειν.*

[3]) Schon Aristoteles hebt in seiner Kritik des platonischen Kommunismus mit Recht hervor, daß demselben viel weniger Schwierigkeiten da im Wege stehen, wo die Besitzer nicht zugleich Bebauer des Bodens sind. Pol. II, 1, 2. 1263a: *ἑτέρων μὲν οὖν ὄντων τῶν γεοργούντων ἄλλος ἂν εἴη τρόπος καὶ ῥᾴων* sc. *κοινὴν ποιεῖν τὴν χώραν, αὐτῶν δ' ἑαυτοῖς διαπονούντων τὰ περὶ τὰς κτήσεις πλείους ἂν παρέχοι δυσκολίας· κτλ.*

Wunder, daß die historische Spekulation das Ideal, welches sich auf diesem günstigen Boden in der Phantasie aufbauen ließ, auch fast bis in die letzten wirtschaftlichen Konsequenzen ausgebildet hat.

Eine *völlig* getreue Reproduktion des Naturzustandes konnte man ja allerdings selbst in der Eigentumsordnung dieses Mustervolkes nicht erblicken. Während dort der Boden und seine Früchte allen gemein gewesen, wie Luft und Sonnenlicht, war hier auf Grundlage eines fest geregelten Agrarsystems der Boden unter die Einzelnen verteilt und selbst dem von der Gemeinschaft ausgeschlossenen Bebauer des Ackers durch die glebae adscriptio ein individuelles Anrecht auf denselben eingeräumt. Aber soweit einem ungeschulten volkswirtschaftlichen Denken und einer ungezügelten Phantasie innerhalb dieser Schranken eine Annäherung an den Kommunismus der Urzeit erreichbar schien, so weit ist die im Zauberring der Romantik gefangene Historie des spätern Griechentums in ihrer Idealisierung der spartanischen Agrarverfassung thatsächlich gegangen. Für ihre Anschauungsweise war ja eine freie Entfaltung der sittlichen Ideen im Volks- und Staatsleben nur verbürgt bei möglichster Gleichheit der Lebenslage aller Bürger. Wie hätte sie sich also eine Gesellschaftsordnung, in der sie den höchsten Triumph der Sittlichkeit über die materiellen Interessen erblickte, ohne die weitgehendste Gleichheit der wirtschaftlichen Güter denken können! Und wo hätte der Doktrinarismus dieser Zeit sich bedacht, die logischen Folgerungen, die er aus dem Wesen einer solchen Gesellschaftsordnung in Beziehung auf ihre notwendigen Lebensäußerungen zog, sofort in angeblich geschichtliche Thatsachen umzusetzen?[1] So erscheint denn für diese Auffassung die Teilung

[1] Wie außerordentlich leicht sich die Legendenbildung auf diesem Gebiete vollzog, dafür bietet ein drastisches Beispiel auch die bei Justin (III, 2) erhaltene Angabe, daß das lykurgische Sparta von der Geldwirtschaft zum *reinen Naturaltausch* zurückgekehrt sei. (Lycurgus) *emi singula non pecunia sed compensatione mercium* jussit. Auri argentique usum velut omnium scelerum materiam sustulit. Der Urheber dieser Ansicht ging offenbar von dem Gedanken aus, daß ein Staat, in welchem der Erwerbs-

des spartanischen Grund und Bodens ganz selbstverständlich wie eine „Teilung unter Brüdern"; und wenn in der Urzeit, — um mit Justin (d. h. wahrscheinlich mit Ephorus) zu reden — eine Gemeinschaft des Besitzes bestanden hatte, als ob „Alle insgesamt nur Ein Erbe hätten",[1]) so konnten die Bürger des spartanischen Musterstaates wenigstens soviel von sich rühmen, daß es auch unter ihnen keine Enterbten gab, daß jeder von ihnen den gleichen Anteil am „Bürgerland" als sein angeborenes Recht beanspruchen durfte.

Wie diese prinzipielle Gleichheit des Grundbesitzes im einzelnen durchgeführt war, ob es überhaupt möglich war, dieselbe bei der wechselnden Bürgerzahl aufrechtzuerhalten, ohne gleichzeitig die Zahl und Größe der Landhufen immer wieder von neuem zu ändern, darüber hat man sich natürlich wenig Gedanken gemacht. Man stellte sich die Sache sehr leicht und einfach vor. Wie im Staate der alten Peruaner jeder Familienvater bei der Geburt eines Kindes ein neues Stück Land zugewiesen erhielt,[2]) ebenso soll in Sparta jedem neugebornen Knaben, dessen Aufziehung bei der Vorstellung in der Gemeindehalle (Lesche) von den Stammesältesten gebilligt war, eine Landhufe zuerkannt worden sein.[3]) Wodurch die Ältesten

---

trieb mit all seinen unsittlichen Konsequenzen radikal ausgerottet sein sollte, ein der Ansammlung fähiges Tauschmittel, irgend ein „Geld" überhaupt nicht zugelassen haben kann. Diese logisch korrekte Schlußfolgerung genügte, daraus eine geschichtliche Thatsache zu formulieren und sie als solche weiter zu überliefern. — In dieselbe Kategorie gehört die Notiz bei Justin III, 8 (Lycurgus) virgines sine dote nubere jussit; ganz so wie Plato in seinem Gesetzesstaat! S. unten Kap. III. Auch diese Ansicht hat sich Plutarch angeeignet. Apophthegm. Lac. p. 149 Lyc. 15.

[1]) XLIII, 1: veluti unum cunctis patrimonium esset! cf. Plutarch: Lykurg 8: *ἡ Λακωνικὴ φαίνεται πᾶσα πολλῶν ἀδελφῶν εἶναι νεωστὶ νενεμημένων.*

[2]) Vgl. Steffen: Die Landwirtschaft bei den altamerikanischen Kulturvölkern. S. 76 f.

[3]) Lykurg c. 16: *Τὸ δὲ γεννηθὲν οὐκ ἦν κύριος ὁ γεννήσας τρέφειν, ἀλλ' ἔφερε λαβὼν εἰς τόπον τινὰ λέσχην καλούμενον ἐν ᾧ καθήμενοι τῶν φυλετῶν οἱ πρεσβύτατοι καταμαθόντες τὸ παιδάριον, εἰ μὲν εὐπαγὲς εἴη*

in die Lage versetzt wurden, jedem Anspruch dieser Art zu genügen, wird uns nicht gesagt; wohl aber wissen wir, daß die Angabe in schroffem Widerspruche steht mit allem, was sonst über das spartanische Güterrecht überliefert ist. Denn es leuchtet ein, daß, wenn der Staat jeden neugeborenen Bürger mit einem κλῆρος ausstatten wollte, der ganze Grund und Boden jederzeit der Gesamtheit zur Verfügung stehen mußte, ein dauerndes Besitzrecht des Einzelnen insbesondere jedes Erbfolgerecht von vorneherein ausgeschlossen war,[1]) während doch derselbe Plutarch, der die genannte Legende unbedenklich wiedergibt, an anderer Stelle zugestehen muß, daß in Sparta seit uralter Zeit die Landlose regelmäßig auf dem Wege der Vererbung vom Vater auf den Sohn übergingen.[2]) Ebenso hätte es für eine nüchterne und unbefangene Betrachtung der Vergangenheit klar sein müssen, daß die Legende unvereinbar ist mit der thatsächlichen Entwicklung der sozialen Verhältnisse Spartas, mit der hier bis ins siebente Jahrhundert zurückzuverfolgenden wirtschaftlichen Ungleichheit unter den Bürgern.

Zu solch kritischen Erwägungen war aber freilich die Geschichtschreibung, auf die wir in diesen Fragen angewiesen sind, nicht im Stande, am wenigsten diejenige, bei welcher uns die Legende von der prinzipiellen Gleichheit des spartanischen Grundbesitzes mit am frühesten entgegentritt, das Geschichtswerk des Ephorus. Die all-

---

καὶ ῥωμαλέον, τρέφειν ἐκέλευον, κλῆρον αὐτῷ τῶν ἐνακισχιλίων προσνείμαντες.

[1]) Daher begegnen wir im Inkareich neben der genannten Sitte gleichzeitig der strengsten Feldgemeinschaft. Die Felder gehörten hier dem ganzen Dorf und fielen stets wieder an die Gemeinde zurück, sie konnten weder veräußert noch vererbt werden. Alljährlich wurden sie von neuem verteilt, wobei der Einzelne bald mehr, bald weniger erhielt, je nachdem die Kopfzahl seiner Familie ab- oder zugenommen hatte. Vgl. Steffen a. a. O. S. 77.

[2]) Agis c. 5. Die Versuche, die Angabe Plutarchs so umzudeuten, daß der Widerspruch mit den Thatsachen wegfällt, z. B. die Erklärung Schömanns Griech. Alt. I³ 271 (cf. Hermann Ant. Lac. p. 188 ff. 194), thun nicht nur dem klaren Wortlaut Gewalt an, sondern verkennen auch den Zusammenhang der Vorstellungen, aus dem sie allein verstanden werden kann.

gemeine Auffassung des spartanischen Staates bei Ephorus, sowie seine Schilderung des skythischen Naturvolkes ist Beweises genug dafür, was die Rhetorik der isokrateischen Schule in der Idealisierung geschichtlicher Zustände zu leisten vermochte. Der Schüler erscheint hier von denselben phantasievollen Glückseligkeitsvorstellungen, von denselben Illusionen über eine verlorene bessere Vergangenheit erfüllt, wie sie in den Schriften seines Lehrers zum Ausdruck kommen.

Man vergegenwärtige sich nur die Art und Weise, wie Isokrates die „gute alte Zeit" der athenischen Demokratie schildert!

Dieses Altathen des Isokrates hat den Weg zum sozialen Frieden gewirklich gefunden. Der Wettstreit der Parteien, der nicht fehlte, war hier nicht ein Kampf um die Macht oder die Ausbeutung der Herrschaft, sondern ein edler Wetteifer, sich gegenseitig mit Dienstleistungen für das gemeine Beste zuvorzukommen. Wo der Trieb zu genossenschaftlichem Zusammenschluß die Bildung von kleineren Verbänden und Vereinigungen veranlaßte, galt es noch nicht der einseitigen Förderung von Sonderinteressen, vielmehr fühlte sich jeder Einzelverband nur als Organ im Dienste des Volksinteresses.[1]) Ein Geist wechselseitigen Wohlwollens verband alle Klassen der Bevölkerung.[2]) Der Arme kannte noch keinen Neid gegen den Besitzenden und Reichen. Im Gegenteil! Die unteren Klassen sahen in dem Wohlstand der höheren eine Bürgschaft für ihr eigenes Gedeihen und waren daher ebenso eifrig bemüht, die Interessen derselben zu fördern, wie die eigenen.[3]) Die Besitzenden hinwiederum waren soweit entfernt, auf die Armen herabzusehen, daß sie in der Armut vielmehr einen öffentlichen Mißstand er-

[1]) Paneg. 79: *οὕτω δὲ πολιτικῶς εἶχον, ὥστε καὶ τὰς στάσεις ἐποιοῦντο πρὸς ἀλλήλους οὐχ ὁπότεροι τοὺς ἑτέρους ἀπολέσαντες τῶν λοιπῶν ἄρξουσιν, ἀλλ' ὁπότεροι φθήσονται τὴν πόλιν ἀγαθόν τι ποιήσαντες· καὶ τὰς ἑταιρείας συνῆγον οὐχ ὑπὲρ τῶν ἰδίᾳ συμφερόντων, ἀλλ' ἐπὶ τῇ τοῦ πλήθους ὠφελείᾳ.*

[2]) Areop. 31: *οὐ γὰρ μόνον περὶ τῶν κοινῶν ὡμονόουν, ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν ἴδιον βίον τοσαύτην ἐποιοῦντο πρόνοιαν ἀλλήλων, ὅσην περ χρὴ τοὺς εὖ φρονοῦντας καὶ πατρίδος κοινωνοῦντας.*

[3]) ib. 32.

blickten, der den Besitzenden selbst zum Vorwurf gereiche.[1] Sie waren daher allezeit bereit, zur Bekämpfung der Not die Hand zu bieten, sei es, daß sie Grundstücke gegen billige Pacht an Dürftige überließen oder denselben durch Geldvorschüsse die Mittel zum Betriebe eines Gewerbes gewährten. Sie hatten ja auch nicht zu fürchten, daß ihnen die ausgeliehenen Kapitalien verloren gehen würden. Denn damals war das ausgeliehene Geld ebenso sicher, wie daheim im Schranke. — Hier lag in Wirklichkeit die Sache so, daß die Fürsorge für andere sich zugleich dem eigenen Wohle förderlich erwies.[2] Es verband sich mit der Sicherheit des Eigentums ein Gebrauch desselben, der dasselbe gewissermaßen zum Gemeingut aller Bürger machte, die einer Unterstützung bedurften,[3] so daß es damals niemand gab, der so arm gewesen wäre, um den Staat durch Betteln beschämen zu müssen.[4] In der richtigen Einsicht, daß die Not auch die Ursache der sittlichen Mißstände ist, hoffte man durch die Beseitigung dieser „Wurzel der Übel“ auch der letzteren Herr zu werden.[5]

In der That ein Zustand, dem zur Verwirklichung des „besten Staates“ kaum mehr viel fehlt,[6] und der selbst die Hoffnungen

---

[1] ib. . . . ὑπολαμβάνοντες αἰσχύνην αὑτοῖς εἶναι τὴν τῶν πολιτῶν ἀπορίαν ἐπήμυνον ταῖς ἐνδείαις.

[2] ib. 35: ἅμα γὰρ τούς τε πολίτας ὠφέλουν καὶ τὰ σφέτερ' αὐτῶν ἐνεργὰ καθέστασαν.

[3] ib. κεφάλαιον δὲ τοῦ καλῶς ἀλλήλοις ὁμιλεῖν. αἱ μὲν γὰρ κτήσεις ἀσφαλεῖς ἦσαν, οἶσπερ κατὰ τὸ δίκαιον ὑπῆρχον, αἱ δὲ χρήσεις κοιναὶ πᾶσι τοῖς δεομένοις τῶν πολιτῶν.

[4] ib. 83: τὸ δὲ μέγιστον· τότε μὲν οὐδεὶς ἦν τῶν πολιτῶν ἐνδεὴς τῶν ἀναγκαίων, οὐδὲ προσαιτῶν τοὺς ἐντυγχάνοντας τὴν πόλιν κατῄσχυνε, νῦν δὲ πλείους εἰσὶν οἱ σπανίζοντες τῶν ἐχόντων.

[5] ib. 44: τοὺς μὲν γὰρ ὑποδεέστερον πράττοντας ἐπὶ τὰς γεωργίας καὶ ἐμπορίας ἔτρεπον, εἰδότες τὰς ἀπορίας μὲν διὰ τὰς ἀργίας γιγνομένας, τὰς δὲ κακουργίας διὰ τὰς ἀπορίας· ἀναιροῦντες οὖν τὴν ἀρχὴν τῶν κακῶν ἀπαλλάξειν ᾤοντο καὶ τῶν ἄλλων ἁμαρτημάτων τῶν μετ' ἐκείνην γιγνομένων.

[6] Für Isokrates ist hier der „beste Staat“ bereits verwirklicht. Er

derjenigen rechtfertigen könnte, die an die Möglichkeit einer radikalen sittlichen Umwandlung des Menschengeschlechtes glauben und davon eine völlige Neugestaltung der Gesellschaft erwarten. Denn wenn die Möglichkeit erwiesen ist, die besitzenden Klassen so weit zu bringen, daß sie die Armut des Nächsten als persönlichen Makel betrachten, warum sollte da nicht noch eine weitere Stufe der Entwicklung denkbar sein, wo man es schon als eine Ungerechtigkeit empfinden wird, überhaupt reich zu sein, während andere darben, wo jedermann freiwillig auf seinen Überfluß verzichten und alles an andere abtreten wird, was in deren Händen mehr nützen kann, als in seinen eigenen?

Jedenfalls besteht eine unmittelbare Kontinuität zwischen dem Ideenkreise, aus dem dieses Idealbild Altathens bei Isokrates erwuchs, und den idealisierenden Anschauungen über den sozialen Musterstaat Sparta, wie sie in dem Geschichtswerk seines Schülers Ephorus zum Ausdruck kamen. Die Grundlage bilden hier wie dort dieselben sozialpolitischen Konstruktionen, nicht die ächte Überlieferung.

Wie sehr diese ganze Geschichtschreibung unter dem Einfluß der Theorie stand, zeigt recht deutlich die Art und Weise, wie sie die Lehre vom Naturzustand in die Geschichte einführte. Wie unendlich leicht hat sie es sich doch gemacht, den Kernpunkt dieser Lehre, die Vorstellung von dem idyllischen Frieden primitiver Volkszustände als geschichtlich zu erweisen! Nach dem Zeugnis Dikäarchs hat sich die Lehre vom Naturzustande äußerlich in der Weise entwickelt, daß man von den Mythen über das goldene Zeitalter das „allzu Fabelhafte" abstreifte und mit Hilfe derjenigen Elemente der mythischen Erzählung, welche sich vernünftiger Weise als geschichtlich möglich denken ließen, eine neue Urgeschichte der Menschheit konstruierte.[1]) Wer wollte andererseits bezweifeln, daß unter den

fragt allen Ernstes: *καίτοι πῶς ἂν γένοιτο ταύτης πλείονος ἀξία πολιτεία, τῆς οὕτω καλῶς ἁπάντων τῶν πραγμάτων ἐπιμεληθείσης;*

[8]) A. a. O. *Ἅ δὴ καὶ ἐξηγούμενος ὁ Δικαίαρχος τὸν ἐπὶ Κρόνου βίον τοιοῦτον εἶναί φησιν εἰ δεῖ λαμβάνειν μὲν αὐτὸν ὡς γεγονότα καὶ μὴ*

Autoren, auf welche sich Dikäarch bei dieser Gelegenheit beruft, in erster Linie eben Ephorus stand, dessen geschichtliche Methode sich ja durch dieselbe flache Rationalisierung des Mythischen, durch dieselbe Verquickung von Fabel und Geschichte auszeichnet („*συγχεῖν τόν τε τῆς ἱστορίας καὶ τὸν τοῦ μύθου τύπον!*")[1])

Doch wozu bedarf es noch eines Hinweises auf die Schwächen dieser Geschichtschreibung? Wer die ganze Frage vom universalhistorischen Standpunkt aus betrachtet, der weiß, daß wir es hier mit einer jener Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens zu thun haben, die sich — unabhängig von der erreichten Höhe der geschichtlichen Kritik — als das logische Ergebnis gewisser begriffsbildender Seelenvorgänge von selbst einzustellen pflegen. In allen bewegteren Zeiten, in denen die bestehenden sozialen und politischen Ordnungen berechtigten Bedürfnissen und Wünschen nicht mehr entsprechen und zu zerbröckeln beginnen, begegnet uns auch dieses Hinausstreben aus dem Zersetzungsprozeß des gegenwärtigen Lebens in die Welt der Ideale. In solchen Übergangsepochen ist es selbst für die strenge Forschung überaus schwierig, sich durch persönliche Wünsche und Hoffnungen nicht den Blick für jene schmale Linie trüben zu lassen, welche die wirkliche Welt von der begehrten scheidet, sich das reale Bild des wirtschaftlichen Lebens und seiner Kausalzusammenhänge nicht durch Idealbilder durchkreuzen zu lassen. Daher ist — von dem römischen Altertum ganz zu schweigen[2]) — auch die historische Spekulation des neunzehnten Jahrhunderts aus ähnlichen Motiven zu völlig analogen Anschauungen über die Vergangenheit gelangt, wie die des vierten v. Chr. Wir begegnen in

---

μάτην ἐπιπεφημισμένον τὸ δὲ λίαν μυθικὸν ἀφέντας — εἰς τὸ διὰ τοῦ λόγου φυσικὸν ἀνάγειν.

[1]) Strabo IX, 3, 12. p. 423. cf. X, 4, 8. p. 476.

[2]) Es bedarf ja kaum eines Hinweises auf die römische „Bastardhistorie" des 4. Jahrhunderts d. St., die im wesentlichen auch nur ein „quasihistorischer Abklatsch" der agrarpolitischen und sozialrevolutionären Bewegungen der gracchisch-sullanischen Zeit ist. Mommsen: Sp. Cassius, M. Manlius, Sp. Mälius, die drei Demagogen der älteren republikanischen Zeit. Röm. Forsch. II 153 ff. bes. S. 198 f.

unserem von sozialreformatorischem Geist durchdrungenen Zeitalter auf sozialpolitischem Gebiete geschichtlichen Konstruktionen, deren quellenmäßige Unterlage kaum weniger problematisch ist, als die Ansicht der Alten über die prinzipielle Gütergleichheit Spartas. Ich erinnere nur an die Rolle, welche die ostslavische Dorfgemeinschaft (der russische Mir) in der modernen Agrargeschichte gespielt hat. Dieser slavische Gemeindekommunismus verwirklicht die genannte Gütergleichheit durch einen periodischen *γῆς ἀναδασμός* nach der Kopfzahl in radikalster Weise, während die altgermanische Feldgemeinschaft — in den Zeiten der Seßhaftigkeit wenigstens — keine Spur von einem solchen System erkennen läßt.[1] Trotzdem hat man vielfach, wie z. B. Laveleye, die germanische Dorfverfassung als das vollkommene Abbild der ostslavischen, die germanische Gemeinde als ein vollkommen „kommunistisch organisiertes" Gemeinwesen[2]) hinstellen können! Die modernen Verkündiger des sozialistischen Evangeliums der „Bodenverstaatlichung" („nationalisation of land"), der „Rückgabe des Landes an das Volk" reden in derselben Weise von der „Rückkehr zum alten Recht des Gemeinbesitzes am Boden", wie die Sozialrevolutionäre der Zeiten des Agis und der Kleomenes von der Rückkehr zu der wirtschaftlichen *ἰσότης καὶ κοινωνία* des lykurgischen Sparta.[3]) Und selbst ein Lorenz v. Stein wagt die Behauptung, daß bei den drei großen Kulturvölkern Europas, Hellenen, Italikern, Germanen, die Gemeinschaft alles Grundbesitzes die Grundlage des gesamten Rechtslebens gewesen sei. Infolge einer ähnlichen Ideenverbindung, wie wir sie bei Ephorus, Polybius, Plutarch fanden, erscheint ihm die prinzipielle „Gleichheit des Anteils an dem gemeinsamen Gut" als die

---

[1]) Vgl. oben S. 12.

[2]) So auch Kleinwächter: Zur Frage der ständischen Gliederung der Gesellschaft. Zeitschr. f. d. Staatswissensch. 1888. S. 318.

[3]) Vgl. z. B. die Monatsschrift zur Förderung einer friedlichen Sozialreform. „Deutsch-Land" Bd. II, no. 1 S. 20. Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft S. 51 in dem Anhang über „die Mark".

notwendige wirtschaftliche Verkörperung der „Gleichheit und Freiheit", welche nach ihm die „Anfänge der Geschichte Europas" charakterisiert. „Das Lebensprinzip der drei Völker ist die Freiheit des waffenfähigen Mannes, die zur Gleichheit des Besitzes der Einzelnen und zur *Gemeinschaft in Besitz und Leistungen aller* wird, weil sie nur in der *Gemeinsamkeit* ihres Besitzes verwirklicht werden konnte. Erst die *letztere* war es, welche jedem Einzelnen die Kraft und das stolze Bewußtsein des *Ganzen* gab."[1] Man sieht: die Idee einer glücklichen, leider zerstörten Gesellschaftsverfassung der Vorzeit, die Idealvorstellung einer Art prästabilierten Harmonie der Kräfte, um es kurz zu sagen, eines „goldenen Zeitalters"[2] tritt hier mit demselben Anspruch auf, geschichtliche Thatsachen zu reproduzieren, wie die analogen sozialgeschichtlichen Konstruktionen der Alten.[3])

Das Ungeschichtliche und Übertriebene in dem angedeuteten Idealgemälde ist in Beziehung auf das germanische Altertum neuerdings zur Genüge klargelegt worden.[4]) Was die hellenische Welt betrifft, so wird nach dem Gesagten eines weiteren Beweises nur noch derjenige bedürfen, der mit Viollet,[5]) Laveleye,[6]) v. Stein[7])

---

[1]) Die drei Fragen des Grundbesitzes und seine Zukunft S. 29 u. 37 f.

[2]) Der Ausdruck wird direkt gebraucht um die Zustände des altgermanischen Staates zu charakterisieren, bei Lamprecht: Rheinisch. Studien 105 ff.

[3]) Wie weit die Analogie zwischen antiken und modernen Einseitigkeiten auf diesem Gebiete geht, dafür ist auch der Vorwurf bezeichnend, den B. Delbrück (Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen S. 215) Lamprechts Studien zur Sozialgeschichte der deutschen Urzeit macht, daß „diejenigen Schablonen, welche innerhalb des Rahmens der *Naturvölker* erarbeitet sind oder zu sein scheinen, allzu bereitwillig auf andere Völker übertragen werden, als ob wir noch in den Zeiten lebten, da die großen Epopöen der spekulativen Philosophie die Gemüter gefangen hielten."

[4]) Von Meitzen in dem gen. Aufsatz „über die Individualwirtschaft der Germanen" a. a. O. S. 71 f.

[5]) A. a. O. S. 465 f.

[6]) A. a. O. S. 370.

[7]) Stein: Die Entwicklung der Staatswissenschaft bei den Griechen. Sitzgb. der Wien. Akad. (phil. hist. Kl.) 1879 S. 255.

u. a. der Ansicht ist, daß „die antiken Dichter im goldenen Zeitalter einen alten Gesittungszustand schildern, dessen Andenken sich erhalten hatte!“ Wer soweit geht und schließlich mit Laveleye selbst den bekannten Idealstaat des Euhemerus[1]) als eine der wirklichen Geschichte angehörige Erscheinung anerkennt, weil seine Institutionen „die echten Züge der primitiven Agrarverfassung an sich trügen“, für den sind diese Ausführungen nicht geschrieben.

Wie sehr der Sozialstaat der Legende ein Geschöpf des Zeitgeistes ist und nur als solches vollkommen verständlich wird, könnte durch nichts klarer veranschaulicht werden, als wenn wir uns die allgemeinen Zustände der hellenischen Welt, welche sich in der besprochenen Litteratur reflektieren, sowie die gewaltige Reaktion vergegenwärtigen, welche jene Zustände in dem ganzen politischen und sozialökonomischen Denken der edelsten Geister der Nation hervorgerufen haben.

Zweites Kapitel.

Die individualistische Zersetzung der Gesellschaft und die Reaktion der philosophischen Staats- und Gesellschaftstheorie.

Erster Abschnitt.

Individualistische Tendenzen.

Die sozialen Mißstände, unter denen das Sparta des vierten und dritten Jahrhunderts zu leiden hatte, sind typisch für die Geschichte dieser Epoche überhaupt. Fast überall in Hellas dieselbe Tendenz zur Verschärfung der wirtschaftlichen Gegensätze, infolge der zunehmenden Konzentrierung des Kapitals und des Grundbesitzes ein unaufhaltsames Zusammenschwinden des Mittelstandes, neben

[1]) S. das Kapitel über den Staatsroman im zweiten Band.

[2]) Laveleye a. a. O.

dem Wachstum der Geldmacht die furchtbare Kehrseite: der Pauperismus, in allen Schichten des Volkes eine die besseren Triebe mehr und mehr überwuchernde Begier nach Gewinn und Genuß, rücksichtslose Ausbeutung und ausschweifendste Spekulation, Verbitterung und gegenseitige Entfremdung der verschiedenen Gesellschaftsschichten durch Klassenneid und Klassenhaß.

Dazu kam, daß diese Elemente der sozialen Zersetzung und Auflösung den freiesten Spielraum für ihre Bethätigung hatten. So wie die Dinge in der republikanischen Staatenwelt von Hellas lagen, fehlte hier eine Organisation der Staatsgewalt, welche stark genug gewesen wäre, gegenüber den in der Gesellschaft vertretenen Sonderinteressen die Idee des Staates als des Vertreters des Gemeininteresses und der ausgleichenden Gerechtigkeit in genügender Weise zur Geltung zu bringen, den Egoismus der Gesellschaft den gemeinsamen Zwecken des Staatslebens zu unterwerfen. In dem auf dem Prinzip der Volkssouveränität beruhenden Staat, wo in Wirklichkeit die Souveränität der Gesellschaft oder vielmehr der jeweilig herrschenden Gesellschaftsklasse die eigentliche Grundlage der Staatsordnung bildet, sind ja die sozialen Mächte von vorneherein das ausschlaggebende Moment auch im öffentlichen Leben. Die Basis der Gesellschaftsordnung, der Besitz und seine Verteilung sind stets zugleich maßgebend für die staatliche Ordnung. Die ganze Entwicklung des politischen Lebens der hellenischen Republiken hing daher im letzten Grunde von der Entscheidung der Frage ab, welche von den verschiedenen sozialen Klassen, — die kapitalistische Minderheit, der Mittelstand, die nichts oder wenig Besitzenden, — den vorwaltenden Einfluß auf die Staatsgewalt zu erlangen vermochte.

Solch eine sich selbst überlassene, durch eine kraftvolle Repräsentation des Staatsgedankens nicht eingeschränkte Gesellschaft ist aber stets geneigt, sich in ihrem staatlichen Verhalten durch gesellschaftliche Sonderinteressen bestimmen zu lassen, den Besitz der Staatsgewalt den eigenen Zwecken dienstbar zu machen. Der Kampf der egoistischen Triebe, der in der Gesellschaft als wirtschaftlicher Konkurrenzkampf geführt wird, verpflanzt sich aus der sozialökono-

mischen Sphäre auf das staatliche Gebiet; und so sehen wir denn auch hier alle Gegensätze, welche die Gesellschaft erfüllten, stets auch im politischen Leben zum Ausdruck kommen.

Der Anspruch der politischen Parteien auf Beherrschung der Staatsgewalt war in der Regel nichts anderes als der Anspruch auf Durchsetzung sozialer Interessen, das mehr oder minder offen anerkannte Ziel des Parteikampfes kein anderes als die Ausnützung der Staatsgewalt im Sonderinteresse der einen Gesellschaftsklasse auf Kosten der anderen. Die Interessen des Güterlebens beherrschten vielfach fast mit derselben elementaren Gewalt, wie die Gesellschaft, so auch den Staat; auch er wurde zum Tummelplatz roher sozialer Begierden.

Wo der Staat in solchem Maße den Naturtrieben der Gesellschaft preisgegeben war, mußte der öffentliche Geist in der That wie von selbst in den Wahn hineingeraten, das politische Recht sei vor allem ein individuelles Recht ohne Verpflichtung gegen das Ganze, die politische Herrschaft keine Pflichterfüllung für die Gesamtheit, sondern ein Mittel zur Befriedigung sozialer Gelüste.[1]) Denn es ist nun einmal tief in den Neigungen der menschlichen Natur begründet, soweit die einzelnen entscheiden, zuerst für diese und erst in zweiter Linie für andere und für das ganze Volk zu sorgen. Eine Erfahrung, die sich überall wiederholen wird, mag nun die kapitalistische Minderheit oder die Masse der Nichtbesitzenden durch die politische Macht die Möglichkeit erhalten, diesen Neigungen ungehindert zu folgen.

Man nahm es zuletzt wie etwas Selbstverständliches hin, politische Machtverhältnisse als soziale Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse aufgefaßt und ausgeübt zu sehen. Die bekannte Schrift über die athenische Demokratie erklärt die Klassenherrschaft des Demos von dessen Standpunkt aus als völlig naturgemäß, da

[1]) Vgl. die bezeichnende Äußerung des Aristoteles: *νῦν δὲ διὰ τὰς ὠφελείας τὰς ἀπὸ τῶν κοινῶν καὶ τὰς ἐκ τῆς ἀρχῆς βούλονται συνεχῶς ἄρχειν, οἷον εἰ συνέβαινεν ὑγιαίνειν ἀεὶ τοῖς ἄρχουσι νοσακεροῖς οὖσιν. καὶ γὰρ ἂν οὕτως ἴσως ἐδίωκον τὰς ἀρχάς.* Pol. III, 4, 6. 1279a.

man es ja niemand übel nehmen könne, wenn er vor allem für sich selbst sorge;[1]) und mit der offenherzigsten Unbefangenheit wird zugestanden, daß im umgekehrten Falle die Reichen ihre Herrschaft in demselben Geiste ausnützen würden.[2]) Eine Auffassung, der es vollkommen entspricht, wenn Aristoteles die beiden Grundformen des damaligen Verfassungslebens, Oligarchie und Demokratie als Regierungssysteme definiert, von denen das eine zum Vorteile der Reichen, das andere zum Vorteile der Armen geübt wird.[3]) Denn, wie Aristoteles weiter bemerkt, der Kampf zwischen Arm und Reich, zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden, der das hellenische Volks- und Staatsleben zerrüttete und vergiftete, konnte kein anderes Ergebnis haben, als daß die jeweilig siegreiche Partei viel mehr auf die Begründung einer Massenherrschaft bedacht war, als einer die gemeinsamen Interessen aller schützenden, die Sonderinteressen ausgleichenden staatlichen Ordnung (*πολιτεία κοινὴ καὶ ἴση*).[4]) Insoferne ist es wohl berechtigt, wenn Plato die auf solcher Grundlage erwachsenen Verfassungen geradezu als eine Negation der Staatsidee, als Werkzeuge der Zersprengung, nicht der Erhaltung der bürgerlichen Gemeinschaft bezeichnet.[5])

[1]) II, 20: *δημοκρατίαν δ'ἐγὼ αὐτῷ μὲν τῷ δήμῳ συγγιγνώσκω· αὐτὸν γὰρ εὖ ποιεῖν παντὶ συγγνώμη ἐστίν.*

[2]) I, 16; *εἰ μὲν γὰρ οἱ χρηστοὶ ἔλεγον καὶ ἐβούλευον, τοῖς ὁμοίοις σφίσιν αὐτοῖς ἦν ἀγαθά, τοῖς δὲ δημοτικοῖς οὐκ ἀγαθά.*

[3]) Pol. III, 5, 4. 1279b: *ἡ δ'ὀλιγαρχία πρὸς τὸ (συμφέρον τὸ) τῶν εὐπόρων, ἡ δὲ δημοκρατία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τῶν ἀπόρων· πρὸς δὲ τὸ τῷ κοινῷ λυσιτελοῦν οὐδεμία αὐτῶν.*

[4]) ib. VI, 9, 11. 1296a: *διὰ τὸ στάσεις γίγνεσθαι καὶ μάχας πρὸς ἀλλήλους τῷ δήμῳ καὶ τοῖς εὐπόροις ὁποτέροις ἂν μᾶλλον συμβῇ κρατῆσαι τῶν ἐναντίων, οὐ καθιστᾶσι κοινὴν πολιτείαν οὐδ' ἴσην, ἀλλὰ τῆς νίκης ἆθλον τὴν ὑπεροχὴν τῆς πολιτείας λαμβάνουσιν, καὶ οἱ μὲν δημοκρατίαν, οἱ δ'ὀλιγαρχίαν ποιοῦσιν.*

[5]) Leg. 715b *ταύτας δήπου φαμὲν ἡμεῖς νῦν οὔτ' εἶναι πολιτείας, οὔτ' ὀρθοὺς νόμους, ὅσοι μὴ ξυμπάσης τῆς πόλεως ἕνεκα τοῦ κοινοῦ ἐτέθησαν· οἳ δ' ἕνεκα τινῶν, στασιωτείας, ἀλλ' οὐ πολιτείας τούτους φαμέν, καὶ τὰ τούτων δίκαια ἅ φασιν εἶναι, μάτην εἰρῆσθαι.* cf. 832 c.: *τούτων γὰρ δὴ πολιτεία μὲν οὐδεμία, στασιωτεῖαι δὲ πᾶσαι λέγοιντ' ἂν*

Das ist es offenbar, was Mommsen im Auge hat, wenn er von jenem griechischen Wesen spricht, das dem Einzelnen das Ganze, dem Bürger die Gemeinde aufopferte und zu einer inneren Auflösung der Gemeindegewalt selbst führte. Das letzte Ergebnis ist in der That ein extremer Individualismus, der bis zu einer förmlichen Verneinung von Staat und Recht fortschritt und das Interesse des Individuums als das einzig wahre Interesse proklamierte. Für die Theorie des Egoismus, wie sie Hand in Hand mit der geschilderten Gestaltung des öffentlichen Lebens Eingang fand, erschien das Individuum nicht nur als souveräne Ursache aller Ordnungen und Einrichtungen des Zusammenlebens, sondern sie betrachtete die Lebenszwecke des isolierten Individuums auch als einzige Zwecke alles menschlichen Thuns.[1])

Eine Auffassung, die mit innerer Notwendigkeit zugleich zum ethischen Materialismus führen mußte! Denn da die Lebenszwecke des isolierten oder isoliert gedachten Individuums eben unbedingt egoistische sind und da sie sich vorzugsweise auf das physische Dasein beziehen, was kann aus der ausschließlichen Berücksichtigung dieser Zwecke anderes entstehen, als der Materialismus, der sittliche Nihilismus?[2])

Der Rechts- und Staatsidee wird ein angebliches Naturrecht

ὀρθότατα· ἑκόντων γὰρ ἑκοῦσα οὐδεμία, ἀλλ' ἀκόντων ἑκοῦσα ἄρχει σὺν ἀεί τινι βία, φοβούμενος δὲ ἄρχων ἀρχόμενον οὔτε ἰσχυρὸν οὔτ' ἀνδρεῖον οὔτε τὸ παράπαν πολεμικὸν ἑκὼν ἐάσει γίγνεσθαί ποτέ.

[1]) Das ist in sozialpolitischer Hinsicht der Sinn der dem Satze *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* von einer sophistischen Moralphilosophie gegebenen Deutung, daß der Mensch in seiner Vereinzlung, das beliebige Individuum das Maß aller Dinge sei.

[2]) Vgl. die Formulierung dieses Standpunktes bei Plato, Gorgias 491c: — *τοῦτ' ἐστιν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, . . . ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾶν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, . . . καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται.* cf. 492d. Es ist der Lieblingssatz des ethischen Materialismus der Gegenwart, daß der Mensch um so glücklicher sei, je mehr Bedürfnisse er habe, vorausgesetzt, daß die Mittel zu ihrer Befriedigung vorhanden sind.

entgegengestellt, welches dem Einzelnen in der Befriedigung seiner selbstsüchtigen Triebe keine andere Grenze steckt, als das Maß der eigenen Kraft. Wie im Kampfe ums Dasein, in der Tierwelt, immer der Stärkere es ist, der die Oberhand über den Schwachen gewinnt, so ist nach dieser Dogmatik des Egoismus das Recht stets auf dessen Seite, der die Macht hat; es ist identisch mit dem Interesse des Stärkeren.[1]) Die Regierungen machen mit vollem Rechte das zum Gesetz, was ihnen nützt; das sogenannte Gerechte ist nichts anderes, als der Vorteil der Machthaber.[2]) Nur Thoren und Schwächlinge werden sich daher durch das positive Gesetz verhindern lassen, stets ihren eigenen Nutzen zu verfolgen.

Die Mehrheit weiß recht wohl, daß sie schwach ist, und daß die einzige Bürgschaft für ihr Wohlsein in der Einschränkung der

---

[1]) Diese Anschauungsweise wird in Platos Gorgias einem praktischen Politiker, im „Staat", mit etwas verschiedener Motivierung, einem Sophisten in den Mund gelegt. Gorgias 483d: *ἡ δέ γε, οἶμαι, φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὖ, ὅτι δίκαιόν ἐστι τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῖ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν.* — Die von Grote aufgeworfene Frage, inwieweit die Sophisten mit Recht oder Unrecht als Träger dieser Anschauungsweise erscheinen, kommt für uns hier nicht in Betracht. Uns genügt die Thatsache, daß sie von „Tausenden" geteilt wurde (*ἀκούω καὶ μυρίων ἄλλων*! wie es rep. II, 358c heißt. cf. Gorg. 492d: *σαφῶς γὰρ σὺ νῦν λέγεις, ἃ οἱ ἄλλοι διανοοῦνται μὲν, λέγειν δὲ οὐκ ἐθέλουσιν*). Das „Geheimnis aller Welt" — wie Helvetius von dieser Ansicht gesagt hat. — Daß es sich dabei übrigens auch um thatsächlich vorgetragene Lehren handelt, ist nach den Spuren, die sich in der älteren Litteratur, z. B. bei Euripides (Jon V, 621 ff.) und dem von Jamblichos benützten Sophisten (cf. Blaß, Kieler Progr. 1889) finden, ganz unzweifelhaft. Das hat neuerdings wieder F. Dümmler: Prolegomena zu Platons Staat und der platonischen und aristotelischen Staatslehre (Basler Progr. 1891) S. 3) gegen Gomperz (Apologie der Heilkunst S. 112) mit Recht betont. Vgl. übrigens auch Thukydides V, 105, VI, 82—87.

[2]) rep. I, 338c: *τὸ δίκαιον . . . τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον*! cf. ib. 338e.

Starken liegt. Zu diesem Zwecke hat sie durch das „willkürlich ausgedachte“ Gesetz das Naturrecht verdrängt. Die von Natur Stärkeren aber nimmt man von Jugend auf — wie junge Löwen — in Zucht, solange ihr Gemüt noch weich ist, und sucht sie durch allerlei Vorspiegelungen zu bethören und zur Anerkennung der Gleichberechtigung der Andern zu erziehen. Wenn aber Einer, der eine ausreichend kräftige Natur besitzt, zum Manne wird, dann schüttelt er das Alles ab, durchbricht den magischen Ideenkreis, in den man ihn künstlich gebannt hatte, sowie alle der Natur widerstrebenden Gesetze, um als Herr und Meister der Vielen aufzutreten und zu glanzvoller Erscheinung zu bringen, was von Natur Recht ist.[1])

Ganz besonders gilt dieses antisoziale Raisonnement dem Gebiete der wirtschaftlichen Konkurrenz, den Machtentscheidungen des sozialen Daseinskampfes, der von den Vertretern der genannten Richtung ganz in derselben Weise nach den Thatsachen der Tierentwicklung beurteilt wurde, wie von ihren modernen Nachfolgern, welche die schlechthinige Souveränität des Egoismus als unabweisbares Postulat der natürlichen Zuchtwahl hinstellen. Es ist die einfache Übertragung des wilden Gewalt- und Überlistungskrieges im Tierreich auf die Interessenkämpfe der bürgerlichen Gesellschaft, wenn es als Naturrecht proklamiert wird, daß „das Besitztum der Schwächeren und Geringeren eigentlich den Stärkeren“, d. h. den „Besseren oder Fähigeren“ gehöre, daß jene mit dem zufrieden

---

[1]) Gorg. 484a: *ἐὰν δέ γε, οἶμαι, φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνήρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαῤῥήξας καὶ [διαφυγὼν] καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπῳδὰς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος. ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.*

cf. Leg. X, 889e: *καὶ δὴ καὶ τὰ καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα· τὰ δὲ δὴ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει κτλ.* — — *τὸ δικαιότατον ὅ τί τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος* — — *πρὸς τὸν κατὰ φύσιν ὀρθὸν βίον, ὅ ἐστι τῇ ἀληθείᾳ κρατοῦντα ζῆν τῶν ἄλλων καὶ μὴ δουλεύειν ἑτέροισι κατὰ νόμον.*

sein müssen, was ihnen diese übrig lassen.[1]) Eine Forderung, mit der die Ansprüche der ausbeutenden Klassenherrschaft ihren Höhepunkt erreicht haben.

So wird der selbstsüchtige Wille des Individuums auf den Thron gesetzt, die Gesellschaft in ihre Atome aufgelöst. Und was sich hier als Theorie gibt, das erscheint in seiner verhängnisvollen Bedeutung für die Praxis des Lebens in dem furchtbaren Urteil, welches ein so nüchterner Beobachter, wie Aristoteles im Hinblick auf den Egoismus seines Zeitalters gefällt hat: „Immer sind es nur die Schwachen, welche nach Recht und Gleichheit rufen, die Starken aber fragen nichts nach diesen Dingen.“[2])

Wo die höheren sozialen Gefühle dem Bewußtsein weiter Kreise in solchem Maße verloren gegangen waren, da mußte der Interessenkampf der Individuen und Gesellschaftsklassen vielfach zu einem über alle Schranken der Sittlichkeit und des Rechtes sich hinwegsetzenden Ringen unversöhnlicher Kräfte entarten. In den wirtschaftlich und politisch fortgeschrittensten Staaten der hellenischen Welt finden wir auf der einen Seite eine plutokratisch gesinnte Minderheit, welche das Prinzip der Volkssouveränität, der Gesetzgebung durch das Volk, als eine unnatürliche Knechtung der Stärkeren, der sozial und geistig Höherstehenden, auf das drückendste empfand und stets bereit war, sich derselben mit allen Mitteln zu entledigen, auf der anderen Seite das „Volk“, dessen demokratisches Bewußtsein ebenso einseitiger Individualismus im Interesse der

---

[1]) Vgl. Plato im Gorgias 484 b, wo Kallikles die Verse Pindars über den Rinderraub des Herakles zitiert (*ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον ὑπερτάτᾳ χειρί· τεκμαίρομαι ἔργοισιν Ἡρακλέος, ἐπεὶ — ἀπριάτας —*) und hinzufügt: *λέγει δ' ὅτι οὔτε πριάμενος οὔτε δόντος τοῦ Γηρυόνου ἠλάσατο τὰς βοῦς, ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει καὶ βοῦς καὶ τἆλλα κτήματα εἶναι πάντα τοῦ βελτίονός τε καὶ κρείττονος τὰ τῶν χειρόνων τε καὶ ἡττόνων.*

[2]) Politik VII, 1, 14. 1318b: *περὶ μὲν τοῖ ἴσου καὶ τοῦ δικαίου, κἂν ᾖ πάνυ χαλεπὸν εὑρεῖν τὴν ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν, ὅμως ῥᾷον τυχεῖν ἢ συμπεῖσαι τοὺς δυναμένους πλεονεκτεῖν· ἀεὶ γὰρ ζητοῦσι τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἴσον οἱ ἥττους, οἱ δὲ κρατοῦντες οὐδὲν φροντίζουσιν.*

Massen war, wie das oligarchische Prinzip in dem der Reichen. Wollte die Geldoligarchie überall die Emanzipation vom staatlichen Zwang, wo derselbe ihren Gewinntrieb beengte, so wollte der radikale Teil des Demos alles durch den Staat für die Masse. Ein Gegensatz, der sich immer mehr verschärfen mußte, je mehr infolge der einseitigen kapitalistischen Entwicklung der Gesellschaft dasjenige Volkselement, welches berufen gewesen wäre, den schlimmsten Ausschreitungen und gewaltsamen Ausbrüchen des Klassenegoismus entgegenzuwirken, der besitzende Mittelstand, im Rückgang begriffen war, und die Kluft zwischen wenig Überreichen und dem an Zahl und Begehrlichkeit stetig wachsenden Proletariat eine immer größere wurde.

Nichts könnte die vernichtenden Wirkungen dieser Verschärfung und Verbitterung der Klassengegensätze greller beleuchten, als das frevelhafte Losungswort der geheimen oligarchischen Klubs der Zeit: „Ich will dem Volke feindlich gesinnt sein und durch meinen Rat nach Kräften schaden.“ Hier war die Zerstörung der geistig-sittlichen Gemeinschaft der Volksgenossen, die Zersetzung der gemeinsamen Ideen und Gefühle, welche das Volkstum zusammenhalten, in der That vielfach bis zu jenem Punkte gediehen, wo man in Wahrheit sagen konnte, was die moderne Demagogie der Gegenwart den Massen predigt, daß die höheren Stände im Vaterland, wie in Feindesland lebten als die geborenen Gegner des kleinen Mannes.

Ist es auf der anderen Seite zu verwundern, daß die dem Pauperismus verfallene Masse, der „das Gemeinwesen gleichgültig war, wenn sie nur Brot hatte“,[1]) stets die Neigung zeigte in der Ausnützung der Macht, welche die politische Gleichberechtigung und das Gewicht ihrer Zahl verlieh, bis zur äußersten Grenze zu gehen?

So wird der politische Parteikampf mehr oder minder zu einem Kampf um den Besitz und daher mit der ganzen Leidenschaftlichkeit geführt, der diesem Kampfe eigen zu sein pflegt. Es ist nicht bloß ein Ringen in der politischen Arena, sondern nur zu oft

---

[1]) Isokrates Areop. § 83.

ein Kampf mit Faust und Schwert, dessen blutige Gewaltsamkeit den überall aufgespeicherten Zündstoff des Klassenhasses zu hellen Flammen entfachte und zu denselben furchtbaren Ausschreitungen führte, wie die Parteikämpfe der späteren römischen Republik, die französische Schreckensherrschaft und die Kommune.

Man denke nur an die Greuelszenen in dem Streite zwischen den Oligarchen und Demokraten Kerkyras (427), und an die klassische Schilderung, welche Thukydides im Hinblick auf diese und andere Auswüchse des Parteihaders von der Zerrüttung der nationalen Sittlichkeit durch den Geist der Selbstsucht unterworfen hat.[1] Man denke an den sogenannten Skytalismos in Argos, wo im Jahre 370 der wütende Pöbel über die Besitzenden herfiel und 1500 Menschen mit Knütteln erschlagen wurden. „Das Volk von Argos," sagt Isokrates, „macht sich ein Vergnügen daraus, die reichen Bürger umzubringen, und freut sich, indem es das thut, so sehr, wie andere nicht einmal, wenn sie ihre Feinde töten."[2] Von den Zuständen im Pelogones überhaupt heißt es an einer anderen Stelle: „Man fürchtet die Feinde weniger als die eigenen Mitbürger. Die Reichen möchten ihren Besitz lieber ins Meer werfen, als den Armen geben, den Armen dagegen ist nichts ersehnter, als die Beraubung der Reichen. Die Opfer hören auf, an den Altären schlachten sich die Menschen. Manche Stadt hat jetzt mehr Emigranten, als früher der ganze Peloponnes."[3] So scheiden die sozialen Gegensätze die Gesellschaft in zwei feindliche Teile, von denen der eine dem andern stets den Rückhalt streitig macht, den er am Staat für seine wirtschaftliche und gesellschaftliche Existenz, für seinen Besitz und seine Freiheit hätte haben sollen.[4] Die

---

[1]) III, 82.

[2]) Philipp. § 20.

[3]) Archidam. § 28.

[4]) Der Staat zerfällt gewissermaßen in zwei sich feindlich gegenüberstehende Staaten, sagt Plato Rep. 423a: *δύο μὲν γάρ, κἂν ὁτιοῦν ᾖ, πολεμία ἀλλήλαις, ἡ μὲν πενήτων, ἡ δὲ πλουσίων* (sc. *πολιτεία*). *τούτων δ' ἐν ἑκατέρᾳ πάνυ πολλαὶ αἷς ἐὰν μὲν ὡς μιᾷ προσφέρῃ, παντὸς ἂν ἁμάρ-*

Elemente der Einheit sind soviel schwächer geworden als die der Trennung, daß nicht selten die einander bekämpfenden Klassen sich zuletzt innerlich ferner stehen, als ganz Fremden und Feinden.

Zweiter Abschnitt.

Der Kampf der idealistischen Sozialphilosophie gegen den extremen Individualismus. Allgemeine sozialethische Postulate.

Es leuchtet ein, daß ein Volk von so eminenter geistiger Energie, wie es die Hellenen waren, die geschilderte Gestaltung der Dinge nicht in stumpfer Resignation über sich ergehen lassen konnte. Das Jahrhundert, welches alle Kräfte der Zersetzung und Auflösung zur vollen Entwicklung brachte, ist zugleich recht eigentlich das philosophische Jahrhundert der hellenischen Geschichte, eine Epoche gewaltiger Geistesarbeit, welche der furchtbaren Widersprüche im inneren und äußeren Leben der Nation Herr zu werden, den Weg zu ihrer Lösung zu zeigen suchte.

Die Richtung, in welcher sich diese sozial-philosophische Gedankenarbeit bewegte, war durch die geschilderten Verhältnisse des Lebens klar vorgezeichnet. Hatte die Zeit das Prinzip des Individualismus auf die Spitze getrieben, das Interesse als die Triebfeder alles menschlichen Handelns proklamiert, so mußte die Erkenntnis, daß die Überspannung dieses Prinzips nur zur Auflösung

---

τοις, ἐὰν δὲ ὡς πολλαῖς, διδοὺς τὰ τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις, χρήματά τε καὶ δυνάμεις ἢ καὶ αὐτούς, ξυμμάχοις μὲν ἀεὶ πολλοῖς χρήσει, πολεμίοις δ' ὀλίγοις.

Man denkt dabei unwillkürlich an die Worte, welche Disraeli, der spätere Premier, im Jahre 1848 über das damalige Verhältnis zwischen Arm und Reich schreibt: „Sie sind gleichsam zwei Völker, zwischen denen keinerlei Verkehr und kein verwandtes Gefühl besteht, die einander so wenig kennen in ihren Gewohnheiten, Gedanken und Gefühlen, als ob sie die Söhne verschiedener Zonen oder die Bewohner verschiedener Planeten wären.

der Gesellschaft führte, bei allen tiefer Blickenden einen starken Rückschlag in zentralistischem Sinne herbeiführen.

Gegenüber einer Anschauungsweise, welche das Individuum mit Vorliebe in seiner Vereinzelung ins Auge faßte, setzt jetzt in der hellenischen Litteratur eine mächtige Strömung ein, die von dem Gedanken getragen ist, daß alles individuelle Leben und Streben stets zugleich unter dem Gesichtspunkt seiner Zusammengehörigkeit mit dem Ganzen betrachtet werden müsse. An die Stelle einer Moral, welche mit Bewußtsein der Dogmatik des Egoismus huldigte, deren letztes Ergebnis nur der Kampf aller gegen alle sein konnte, sollte wieder eine reinere Sittlichkeit treten, welche die Ziele des menschlichen Wollens über das Individuum hinausverlegte, die getrennten und verfeindeten Elemente der Gesellschaft aufs neue zu einer lebendigen Gemeinschaft zusammenzuschließen vermöchte. Die extrem-individualistische Weltanschauung sollte innerlich überwunden werden durch das, was man mit Comte und Carlyle als „altruistische" Moral bezeichnen könnte.

Das ist das große Problem, welches sich durch die soziale Philosophie seit den Zeiten des großen hellenischen Bruderkrieges wie ein roter Faden hindurchzieht. Sie will an Stelle des übermächtig gewordenen Egoismus wieder mehr die sozialen Motive zur Geltung bringen, die Menschen zum sozialen Handeln erziehen, zu einer Thätigkeit, welche sich nicht ausschließlich auf das eigene Dasein richtet, sondern stets zugleich Thätigkeit im Dienste des Ganzen sein will. So soll aus dem Kampfe, der Staat und Gesellschaft zu zersprengen drohte, der Weg gezeigt werden zum sozialen Frieden, zu einer fortschreitenden Vereinheitlichung der Glieder des Staates.

Mit Recht wird dabei von Anfang an — ganz ähnlich wie von den bahnbrechenden Führern der analogen modernen Bewegung, von Fichte, Carlyle u. a. — darauf hingewiesen, daß, wenn die Fähigkeit der Einzelnen zu Opfern für die Allgemeinheit gesteigert und verallgemeinert werden soll, vor allem das Wechselverhältnis zwischen den Individuen und Klassen ein anderes werden müsse.

Der Zustand, in dem die verschiedenen Klassen aufgehört haben, sich gegenseitig zu verstehen, Arm und Reich neben einander leben, wie zwei feindliche Völker, die ganz verschieden fühlen und verschieden denken, dieser Zustand, der eben nur zum Kampfe führen kann, weil er eine friedliche Verständigung unmöglich macht, muß überwunden und der Staat auf eine neue sittliche Grundlage gestellt werden. Es ist darauf hinzuwirken, daß die Klassengegensätze gemildert werden, und daß die Gesamtheit der Bürger sich wieder mehr als eine sittliche Gemeinschaft, als eine homogene Masse fühlen kann, welche das alle gleichmäßig umschlingende Band gemeinsamer Empfindungen und Vorstellungen und gemeinsamer Ideale innerlich zusammenhält, ein Band, das sich stärker zu erweisen vermag, als der Egoismus der Einzelnen, wie ganzer Klassen.

In diesem Sinne wird schon von Sokrates mit besonderem Nachdruck auf den Bürgereid hingewiesen, der jeden Hellenen vor allem auf die Pflege bürgerlicher Eintracht verpflichtet. Die „ὁμόνοια", die Übereinstimmung einheitlich empfindender Menschen, welche allein die trennenden Unterschiede zwischen Individuen und Klassen zu überbrücken vermag, wird hier als das höchste politische Gut proklamiert.[1] „Περὶ ὁμονοίας" wird das mit Vorliebe gewählte Schlagwort für die Bezeichnung jener offenbar zahlreichen publizistischen Schriften, welche für die radikale Reform des Staates und der Gesellschaft eintraten und das Idealbild einer neuen besseren Ordnung der Dinge entwarfen.[2])

In demselben Sinne erklärt Plato als höchstes Ziel aller Politik Friede und wechselseitiges Wohlwollen (εἰρήνη πρὸς ἀλλήλους ἅμα καὶ φιλοφροσύνη).[3]) Die Gemeinschaftsgefühle (τὸ

---

[1]) Xen. Mem. IV, 4, 16.

[2]) Die unter diesem Titel bekannte Schrift Antiphons steht gewiß nicht allein. Vgl. auch das Fragment aus Demokrit (Stob. Flor. XLIII, 40): Ἀπὸ ὁμονοίης τὰ μεγάλα ἔργα καὶ τῇσι πόλισι τοὺς πολέμους δυνατὸν κατεργάζεσθαι, ἄλλως δ' οὔ.

[3]) Leg. X, 628c.

φίλον καὶ τὸ κοινὸν ἐν τῇ πόλει),[1] die den Staat zusammenhalten und seine innere Einheit verbürgen (ὃ ἂν ξυνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν sc. τὴν πόλιν),[2] sie müssen vor allem gepflegt werden, auf daß der Staat ein „in sich befreundeter" sei (πόλις φίλη ἑαυτῇ).[3]

Daher darf der Staatszweck auch nicht bloß das Wohlergehen eines Volksteiles, sondern nur das der Gesamtheit sein.[4] Nach den Interessen und Bedürfnissen der gesamten im Staate lebenden Gemeinschaft ist das Recht zu gestalten, während das Recht des Individuums erst in zweiter Linie steht. Ein Ziel, das nur erreicht werden kann, wenn staatliche Zucht und staatliche Erziehung der Willenssphäre der Einzelnen solche Schranken gezogen, dieselben so sehr in das Leben der Gemeinschaft eingeordnet haben, daß sie dem Staate als willige Mitarbeiter an der Befestigung der die staatliche Gemeinschaft zusammenhaltenden Bande dienen (ἐπὶ τὸν **ξύνδεσμον** τῆς πόλεως!).[5]

Die auf dieses Ziel gerichtete Thätigkeit der Politik, der „königlichen Kunst" (βασιλικῆς τέχνης) wird von dem genannten Gesichtspunkt aus mit einem schönen poetischen Bild als die eines „königlichen Ineinanderwebens der Gemüter" (βασιλικῆς ξυνυφάνσεως ἔργον) bezeichnet, welches durch „göttliche und menschliche" Bande, durch Eintracht und Liebe eine sittliche Lebensgemeinschaft herstellt,[6] das „allerköstlichste Geflechte" (πάντων μεγαλοπρεπέστατον ὑφασμάτων καὶ ἄριστον), welches alle Glieder des Staates mit einander verbindet.[7]

---

[1]) ib. III, 697d.

[2]) Rep. V, 462d.

[3]) Leg. X, 693c, cf. 701d. Ähnlich heißt es 743d.

[4]) Vgl. die oben S. 149 angeführte Stelle. Leg. VII, 715b.

[5]) Rep. VII, 519e.

[6]) Eine Gemeinschaft, wo

„Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt!"

[7]) ib. I, 311c.

Der Selbstsucht (ἡ σφόδρα ἑαυτοῦ φιλία),[1]) die nichts kennt, als die Bedürfnisse des unersättlichen Ich (der ἀκολασία), wird entgegengehalten, daß sie im letzten Grunde alle Verkehrsgemeinschaft zwischen den Menschen (die κοινωνία) und damit alle Bande der Sympathie (φιλία) aufhebt, daß sie eine allgemeine Ordnung[2]) und ein Recht eigentlich gar nicht mehr zuläßt und damit alles negiert, was „Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammenhält.“[3])

Schon der Begriff der alles umschließenden und umzwingenden Weltordnung des Kosmos, dessen Wesen eben „Ordnung“, Gebundenheit, Harmonie sei, lasse den Anspruch des Individuums auf souveräne Ungebundenheit, eine durch rücksichtslose Geltendmachung des Eigeninteresses zu einem Wirrsal anarchischer Kräfte (ἀκοσμία καὶ ἀκολασία) gewordene Gesellschaft als naturwidrig erscheinen.[4]) Die rücksichtslose Verfolgung der Pleonexie ist unvereinbar mit dem, was Plato die verhältnismäßige Gleichheit nennt,[5]) vermöge deren sich jeder an seiner Stelle der Weltordnung

[1]) Leg. V, 731c Plato nennt (Gorgias 507e) die Praxis des Egoismus ein „ζῆν λῃστοῦ βίον“.

[2]) Plato berührt sich hier unmittelbar mit der historisch-ethischen Richtung der modernen Nationalökonomie, die, wie z. B. Schmoller, der älteren individualistischen Schule gegenüber mit Recht betont hat, daß in einer nur auf eigennützigem Handeln der Menschen beruhenden Gesellschaft „Raub und Totschlag (λῃστοῦ βίος!) der beste Verteilungsmodus“ seien, da die individuellen Interessen in ihrer Steigerung zur Aufhebung jeder Ordnung und Gesetzmäßigkeit führen müßten.

[3]) Gorg. 507e: οὔτε γὰρ ἂν ἄλλῳ ἀνθρώπῳ προσφιλὴς ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος οὔτε θεῷ· κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος· ὅτῳ δὲ μὴ ἔνι κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη.

[4]) ib. 508a: φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν.

[5]) ib. σὺ δέ μοι δοκεῖς οὐ προσέχειν τὸν νοῦν τούτοις, καὶ ταῦτα σοφὸς ὤν, ἀλλὰ λέληθέν σε ὅτι ἡ ἰσότης ἡ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται. σὺ δὲ πλεονεξίαν οἴει δεῖν ἀσκεῖν· γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς.

dienend einzugliedern hat, von welcher Staat und Gesellschaft selbst ein Teil ist.

Hatte ein extremer Individualismus den Staat in ein Gewirr von atomistisch neben einander stehenden Individuen aufgelöst, so erscheint hier das Getrennte wieder zu einer lebendigen Gemeinschaft verbunden, deren Glieder sich stets der Pflicht bewußt sind, daß jeder sich in seiner Wirkungssphäre beschränke (*τὰ ἑαυτοῦ πράττει*)[1]) und zugleich immer so handle, daß seine Thätigkeit auch der Gesamtheit mit zu gute komme.[2]) Über die egoistischen sollen soziale Beweggründe die Herrschaft gewinnen, vor allem die sittliche Hingebung an die höchste Gemeinschaft, an den Staat. Der zentrifugalen Strömung und den negativen Freiheitsidealen, welche das Individuum zum Mittelpunkte der Welt gemacht hatten, tritt so eine ausgesprochene zentralistische Strömung, dem extremen Individualismus der Sozialismus entgegen.

Eine Gedankenentwicklung, ganz ähnlich derjenigen, welche in der analogen Bewegung des letzten Jahrhunderts gegen die Weltanschauung der Aufklärungsepoche, des individualistischen Naturrechts und der individualistischen Nationalökonomie zu Tage getreten ist. Es entspricht durchaus dem angedeuteten griechischen Vorstellungskreise, wenn Göthe in den Wanderjahren die Idee ausführt, daß jeder nur Verwalter seines Besitzes sei, den er zu Gunsten des Ganzen zu verwalten habe, wenn ferner an jeden Einzelnen die Forderung gestellt wird: „Mache ein Organ aus dir und erwarte, was für eine Stelle dir die Menschheit im allgemeinen Leben zugestehen wird."

———

[1]) Rep. IV, 433d.

[2]) ib. VII, 519e: *Ἐπελάθου, ἦν δ' ἐγώ, πάλιν, ὦ φίλε, ὅτι νομοθέτῃ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἕν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι, ξυναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελείας, ἣν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὦσιν ὠφελεῖν, καὶ αὐτὸς ἐμποιῶν τοιούτους ἄνδρας ἐν τῇ πόλει, οὐχ ἵνα ἀφιῇ τρέπεσθαι ᾗπῃ ἕκαστος βούλεται, ἀλλ' ἵνα καταχρῆται αὐτὸς αὐτοῖς ἐπὶ τὸν ξύνδεσμον τῆς πόλεως.*

Allerdings haftet dieser „organischen" Auffassung von Anfang an — bei Plato, wie in der organischen Staats- und Sozialtheorie der Neuzeit — eine gewisse Einseitigkeit an. Wenn Plato von der Vorstellung ausgeht, daß der Staat „gleichsam der Mensch im Großen" sei,[1] so wird hier verkannt, daß die Analogie zwischen sozialen Erscheinungen und natürlichen Organismen keine universelle, die Totalität ihres Wesens umfassende sein kann, sondern immer nur eine solche, welche sich auf einzelne bestimmte Seiten desselben bezieht.[2] Wie wir bei der Beurteilung der positiven Vorschläge Platos zu einem Neubau von Staat und Gesellschaft sehen werden, hat die Konstruktion des Staates als eines Organismus zu tiefgreifenden Irrtümern, zu einer Überspannung des sozialistischen Prinzips geführt; allein in der Negative und für die zunächstliegende Aufgabe der Abwehr einer rein mechanischen Auffassung der sozialen Erscheinungen hat die „organische" Betrachtungsweise damals wie in der Neuzeit vortreffliche Dienste geleistet. Mit ihr brach sich die Erkenntnis Bahn, daß die staatliche Gemeinschaft nicht ein bloßes Aggregat, eine Ordnung äußerer Beziehungen zwischen mehr oder minder isolierten Personen ist, sondern daß sich im Staate das Volk zu einer Einheit zusammenschließt, deren einzelne Teile, — ähnlich wie im physischen Organismus, — wenn auch mit eigenem Leben begabt, so doch gleichzeitig durch das Leben des Ganzen bedingt und bestimmt sind, als „Glieder" des Ganzen fungieren. Der individualistisch-atomistischen Anschauungsweise, die den Staat ohne weiteres mit seinen jeweiligen menschlich-persönlichen Trägern identifizierte und in einen Komplex mechanischer Einzelbeziehungen auflöste, tritt hier eine Anschauungsweise gegenüber, der die Erkenntnis eines nicht in der Summe der Einzelinteressen sich erschöpfenden Interesses gesellschaftlicher Gesamtheiten aufgegangen ist und die daher auch den Staat als ein einheitliches Ganzes, mit

---

[1]) *καθάπερ ἕνα ἄνθρωπον* Leg. VIII, 829a. Vgl. Rep. 434d.

[2]) Vgl. die treffenden Bemerkungen von Menger: Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der pol. Ökonomie. S. 140 ff.

einem von der Summe seiner Teile verschiedenen Dasein anzuerkennen vermochte. Gegen die materialistische Herabwürdigung des Staates zu einem bloßen Werkzeug atomistischer Einzelinteressen erhebt sich hier das Bewußtsein von dem selbständigen Wesen des Staates als eines von der Summe der konkreten jeweilig lebenden Individuen unterschiedenen Zwecksubjekts, das Bewußtsein von seinem alles individuelle Leben und Streben überragenden, die Generationen überdauernden Lebensgehalt, von der durch ihn verwirklichten Einheit in der Vielheit.[1])

Wie ganz anders erscheint bei dieser Auffassung die Stellung des Individuums in seinem Verhältnis zum Staat! Wird der einzelne Mensch in seinen staatlichen Beziehungen als Teil eines Ganzen, als Glied eines einheitlichen Gesamtlebens gedacht, so kann er auch nicht mehr ausschließlich sich selbst Zweck sein und den Staat zum Werkzeug dieses seines selbstherrlichen Willens erniedrigen. Ist der Staat nicht mehr bloß eine Summe ungleich gestellter, teils herrschender, teils beherrschter Einzelpersonen, so kann er auch nicht mehr das sein, wozu ihn die Lehre des extremen Individualismus gemacht hatte: die Organisation der Herrschaft der einen über die andern zum Behufe besserer Befriedigung der Interessen der Stärkeren durch Ausbeutung der Schwächeren. Über die Ansprüche des Egoismus der Individuen und Klassen erhebt sich die Idee des Staates als einer Macht, welche ihre eigenen sittlich-vernünftigen Zwecke verfolgt, welche als die der Gesamtheit aller immanente Einheit die Gerechtigkeit gegen alle zu verwirklichen hat. Und die Einzelnen hinwiederum, als Elemente dieser Einheit, haben

---

[1]) Vgl. die schöne Ausführung von Gierke: Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien, Tüb. Ztschr. f. d. ges. Staatsw. 1874 S. 375, wo auch die platonische Staatsauffassung in diesem Punkte eine unbefangene Beurteilung findet. Dagegen kann Van Krieken: Über die sogen. organische Staatstheorie S. 13 ff. von seinem Standpunkte aus zu einer objektiven Würdigung des platonischen Standpunktes nicht gelangen, soviel Richtiges auch seine Kritik der Schwächen und Einseitigkeiten der organischen Staatstheorie enthält.

den Inhalt ihres Daseins nicht mehr ausschließlich in sich selbst zu suchen, sondern zugleich in der Bestimmung für das höhere Gesamtleben, für das über allen Einzelwesen stehende „Gemeinwesen".

Darin liegt das Wahre und ewig Gültige in der „organischen" Auffassung des Staates,[1] wenn auch die Idee des Organismus an und für sich den politischen Einheitsbegriff nur unvollkommen und in einseitig übertriebener Weise zum Ausdruck bringt.[2] Diese Idee ist es jedenfalls, die, wie Carlyle richtig bemerkt, den Weg zur Überwindung eines nicht minder einseitigen Individualismus gezeigt hat und eine sozialethische Auffassung ermöglicht, wie sie sonst nur religiöse Zeitalter besitzen. Wie der Mensch als Einzelwesen durch das Interesse, so ist er als Glied eines Ganzen durch das geleitet, was bei Carlyle bald als Glaube an „überindividuelle Werte", bald als Liebe, Selbstüberwindung und „Loyalität", bei Göthe als „Ehrfurcht", Entsagung, Selbstbeschränkung erscheint, bei Plato als „sittliche Scheu" (*αἰδώς*),[3] als Sympathie (*φιλία*), Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*) und Gerechtigkeit bezeichnet wird,[4]

---

[1]) Dies ignoriert Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften 286 ff.

[2]) Dilthey hat vollkommen recht, wenn er den Begriff des Organismus eine metaphysische Begriffsdichtung nennt und auf die verhängnisvolle Rolle hinweist, welche diese Auffassung in der Geschichte der politischen Wissenschaften unleugbar gespielt hat. Allein es ist dem gegenüber ebenso entschieden zu betonen, daß damals gegenüber der individualistischen Zersetzung des Staatsbegriffes die organische Staatstheorie einen Fortschritt bedeutete. Auch gibt ja Dilthey zu, daß „alles Leben des Staates so außerordentlich kompler ist, daß selbst die moderne wahrhaft analytische Wissenschaft noch am Anfange seiner wissenschaftlichen Behandlung steht."

[3]) Protagoras 323c, wo *αἰδὼς καὶ δίκη* als *πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί* bezeichnet werden.

[4]) *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* sollen nach Plato (Gorgias 507e) die maßgebende Richtschnur alles menschlichen Handels in Gesellschaft und Staat sein. *οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι, πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν, καὶ πάντα εἰς τοῦτο τὰ αὑτοῦ συντείνοντα καὶ τὰ τῆς πόλεως, ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι, οὕτω πράττειν, οὐκ ἐπιθυμίας ἐῶντα ἀκολάστους εἶναι καὶ ταύτας ἐπιχειροῦντα πληροῦν ἀνήνυτον κακόν, λῃστοῦ βίον ζῶντα.*

die jedem das ihm Zukommende, das „Geziemende" gewährt, ja sogar lieber Unrecht leidet, als Unrecht thut.[1])

Wenn man den Mann, dessen kühner Idealismus der ungeheuren individualistischen Strömung der modernen Welt ein Halt gebot und den Sieg einer neuen Gesellschaftsauffassung wesentlich mit vorbereitete, wenn man Thomas Carlyle als den „Jesaias des Jahrhunderts" bezeichnet hat, so könnte man nicht treffender als mit denselben Worten die Stellung charakterisieren, welche Plato, dessen ganze Sozialphilosophie ein einziger gewaltiger Mahnruf an das „Gewissen der Gesellschaft" ist, in dem Kampfe gegen die Schwäche und den Egoismus seines Zeitalters, gegen die materialistische und atomistische Auffassung gesellschaftlicher und politischer Erscheinungen einnahm.

Doch ist es nicht bloß der das öffentliche Gewissen wachrufende Prophet und Idealist, sondern auch die nüchternere Staatslehre des Aristoteles, welche wir von derselben anti individualistischen Bewegung ergriffen sehen.

„Man darf nicht glauben," sagt Aristoteles ganz in platonischem Sinne, „daß der Bürger nur sich selbst angehört, vielmehr gehören alle dem Staate." Denn — fügt er hinzu — jeder ist ein Teil des Staates.[2]) — Ein Satz, in dem uns ebenfalls wieder die Auffassung des Staates als eines Organismus entgegentritt. Um das Verhältnis zwischen Individuum und Staat zu erläutern, wird geradezu der Vergleich mit den Gliedern des menschlichen Körpers, mit Hand und Fuß herangezogen, die, wenn der ganze Mensch zu existieren aufgehört hat, ebenfalls nicht mehr da sind, es sei denn dem Namen nach.[3]) Der Teil eines Ganzen vermag eben ohne dasselbe seine Bestimmung nicht zu erreichen, ist „sich nicht selbst genug," gelangt also zu voller und wahrer Existenz

[1]) Gorg. 469c.

[2]) Pol. V, 1, 2. 1337a: ἅμα δὲ οὐδὲ χρὴ νομίζειν, αὐτὸν αὑτοῦ τινὰ εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως· μόριον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως.

[3]) I, 1, 11b. 1253a.

erst durch das Ganze,[1]) weshalb Aristoteles vom Staate sagt, er sei als ein Ganzes (begrifflich) früher, als seine der Autarkie unfähigen Teile, die Individuen.[2]) Nur aus der Idee des Ganzen heraus kann das einzelne Glied begriffen werden.

Als Organismus ist der Staat ferner nichts künstlich Gemachtes, ein bloßes Werk der Willkür und der Reflexion, sondern erwachsen aus den in der Natur selbst liegenden Triebkeimen,[3]) die solche wenn auch minder vollkommene Formen der Lebensgemeinschaft ja schon im Tierleben, z. B. im „Bienenstaat“ entstehen lassen.[4]) Dieses in der Natur angelegte Gemeinschaftsstreben erreicht in der staatlichen Gemeinschaft das Endziel der Autarkie d. h. des völligen Selbstgenügens, welches das Wesen alles Glückes ausmacht.

Denn ein wahrhaft glückliches Dasein ist nicht das der Isolierung, in welchem der Mensch möglichst nur sich selber lebt, sondern ein solches, in welchem er als ein geselliges Wesen zugleich für Familie, Freunde und Mitbürger da ist.[5]) —

---

[1]) „Seine Zugehörigkeit zur Allgemeinheit läßt sich nicht fortdenken. ohne das Wesen des Menschen zu negieren.“ Gierke a. a. O. 301.

[2]) Ebd.

[3]) Der Mensch ein von Natur staatliches Wesen! *ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.* Der Staat ein Naturprodukt! *πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν.* ib.

[4]) Inwieweit diese Analogie berechtigt ist, kann hier nicht erörtert werden. Zurückgewiesen wird sie von dem — in Beziehung auf die allgemeine Auffassung wesentlich mit Aristoteles übereinstimmenden — Naturforscher unter den heutigen Philosophen, von Wundt, nach welchem die dauernden geselligen Vereinigungen der Tiere ausnahmslos auf dem Geschlechtsverhältnis beruhen und daher nur als erweiterte Familien, nicht als Staaten gelten können. Ethik 175. Vgl. den Aufsatz über Tierpsychologie in den Essays 156. Anderer Ansicht ist Häckel: Über die Arbeitsteilung in Natur und Menschenleben 27 und Gierke a. a. O.

[5]) Eth. Nic. (Susemihl) I, 5. 1097b, 8: *τὸ … τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ. τὸ δὲ αὔταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ τῷ ζῶντι βίον μονώτην ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ γυναικὶ καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις, ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ζῷον ὁ ἄνθρωπος.* cf. 1196b: *πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός.* Eth. Eud. VII, 1142a: *κοι-*

Gemäß dieser sozialen Grundauffassung wird von Aristoteles ein besonderer Nachdruck gelegt auf die Entwicklung der sozialethischen Empfindungen, denen er drei volle Bücher der Ethik gewidmet hat, jener gesellschaftlichen Gemeingefühle, welche er in dem Begriffe der *φιλία* zusammenfaßt, sowie der grundlegenden sozialen Tugenden: der Billigkeit und Gerechtigkeit. —

Gegenüber dem spezifischen Laster des Egoismus: der Pleonexie, der Plusmacherei des Stärkeren,[1]) der im Wettbewerb um die heißumstrittenen äußeren Güter rücksichtslos sein Interesse auf Kosten des Schwachen geltend macht,[2]) erscheint hier vor allem die

---

νωνικὸν ζῷον. — In gleichem, nur über die nationale Schranke hinausgehendem Sinne tritt Comte und der Positivismus der individualistischen Doktrin mit der Aufstellung des altruistischen Grundsatzes entgegen: „Lebe für den Nächsten d. h. für die Familie, das Vaterland, die Menschheit;" wozu Schultze-Gävernitz (zum sozialen Frieden II. 14) mit Recht bemerkt, daß dies die drei Kreise sind, durch welche der Mensch in seiner Entwicklung hindurchgegangen ist, und von denen immer der vorhergehende, weil er noch mehr egoistische Triebe in Bewegung setzt, als Erziehung für den Nachfolgenden zu betrachten ist.

[1]) Diese Bekämpfung der „Pleonexie" ist überhaupt charakteristisch für die ganze hier in Betracht kommende Richtung der Sozialphilosophie. Vgl. z. B. jenen unbekannten Autor des 5. Jahrhunderts, den Jamblichus benützt hat (vielleicht Antiphon? Blaß fr. e. Kiel 1889. Univers.-Progr.): *Ἔτι τοίνυν οὐκ ἐπὶ πλεονεξίαν ὁρμᾶν δεῖ, οὐδὲ τὸ κράτος τὸ ἐπὶ τῇ πλεονεξίᾳ ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι, τὸ δὲ τῶν νόμων ὑπακούειν δειλίαν· πονηροτάτη γὰρ αὕτη ἡ διάνοιά ἐστι, καὶ ἐξ αὐτῆς πάντα τἀναντία τοῖς ἀγαθοῖς γίγνεται, κακία τε καὶ βλάβη. εἰ γὰρ ἔφυσαν μὲν οἱ ἄνθρωποι ἀδύνατοι καθ' ἕνα ζῆν, συνῆλθον δὲ πρὸς ἀλλήλους τῇ ἀνάγκῃ εἴκοντες, πᾶσα δὲ ἡ ζωὴ αὐτοῖς ηὕρηται καὶ τὰ τεχνήματα <τὰ> πρὸς αὐτήν, σὺν ἀλλήλοις δὲ εἶναι αὐτοὺς καὶ ἀνομίᾳ διαιτᾶσθαι οὐχ οἷόν τε (μείζω γὰρ αὐτοῖς ζημίαν οὕτω γίγνεσθαι ἐκείνης τῆς κατὰ ἕνα διαίτης) διὰ ταύτας τοίνυν τὰς ἀνάγκας τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ οὐδαμῇ μεταστῆναι ἂν αὐτά. φύσει γὰρ ἰσχυρᾷ ἐνδεδέσθαι ταῦτα.*

[2]) Die Pleonexie ist die *ἀδικία ἡ περὶ τιμὴν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν ἢ εἴ τινι ἔχοιμεν ἑνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν ταῦτα πάντα, καὶ δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους.* (N. Eth. V. 4. 1130a, 1.) Sie besteht in dem *πλέον*

Gerechtigkeit als diejenige sittliche Gesinnung, welche das eigene Interesse mit dem der anderen möglichst auszugleichen sucht. D. h. der Mensch soll überall im Verkehr, wo es sich um die Zuteilung materieller Vorteile oder Nachteile handelt, das Prinzip der verhältnismäßigen Gleichheit walten lassen, indem er weder von jenen sich selbst zu viel und dem Nächsten (*τῷ πλησίον*) zu wenig, noch von diesen sich selbst zu wenig und dem anderen zu viel zueignet, sondern sich ehrlich um das richtige Mittelmaß bemüht.[1]) Gerechtigkeit in diesem Sinne ist also die Verwirklichung des suum cuique (*ἡ ἀρετὴ δι' ἣν τὰ αὑτῶν ἕκαστοι ἔχουσιν.* rheth. I, 9). Im Gegensatz zu jener Anschauung, die nur Eine Norm distributiver Gerechtigkeit, das Recht der Kraft kennt, wird diese Gerechtigkeit auch dem Schwachen gerecht. Sie gibt daher auch dem Nächsten mehr als das, was nötigenfalls durch das Gesetz erzwungen werden kann; denn sie ist nicht bloß Gesetzlichkeit, sondern auch Billigkeit (*τὸ ἐπιεικές*), welche nicht auf dem Buchstaben des formalen Rechtes besteht, sondern auch da, wo das Gesetz zu Gunsten des eigenen Interesses spricht, dieses Interesse freiwillig hinter dem innerlich berechtigteren Anspruch des Nächsten zurücktreten läßt.[2]) Die Gerechtigkeit ist, weil sie auch das Wohl des

---

αὑτῷ νέμειν τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν, ἔλαττον δὲ τῶν ἁπλῶς κακῶν ebd. 10. 1134a, 34.

[1]) ebd. 8. 1134a, 1: *ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου, καὶ διανεμητικὸς καὶ αὑτῷ πρὸς ἄλλον καὶ ἑτέρῳ πρὸς ἕτερον, οὐχ οὕτως, ὥστε τοῦ μὲν αἱρετοῦ πλέον αὑτῷ ἔλαττον δὲ τῷ πλησίον, τοῦ βλαβεροῦ δ' ἀνάπαλιν, ἀλλὰ τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλῳ πρὸς ἄλλον.* Mit Recht bezieht Schmoller (Grundfragen des Rechtes und der Staatswirtschaft S. 61) das, was Aristoteles „austeilende Gerechtigkeit" nennt, auch auf den privatwirtschaftlichen Verkehr, nicht bloß auf die Verteilung öffentlicher Rechte und Lasten, wie Trendelenburg (Die aristotelische Begriffsbestimmung und Einteilung der Gerechtigkeit. Hist. Beiträge zur Philos. III 405), Zeller (Phil. d. Gr. II [2][3] 641), Neumann (Die Steuer nach der Steuerfähigkeit. Jahrb. f. Nationalökon. u. Stat. n. F. I 545) u. a. Vgl. übrigens auch Ahrends: Naturrecht I,[6] 42.

[2]) ebd. V, 14. 1137b, 1.

andern, nicht bloß das eigene will, zugleich ein „Gut der Mitmenschen“ (*ἀλλότριον ἀγαθὸν, ὅτι πρὸς ἕτερον ἐστίν· ἄλλῳ γὰρ τὰ συμφέροντα πράττει.*[1]) Altruismus!); und insofern ist sie auch die „vollendete Tugend“, weil der, welcher sie besitzt, die Tugend nicht bloß als Individuum für sich selbst und in seinem inneren Leben, sondern auch im Verhältnis zu anderen zu bethätigen vermag.[2]) Denn viele genügen den Anforderungen der *ἀρετή* zwar in Haus und Familie; wo es sich aber um die Beziehungen zu außerhalb Stehenden handelt, bleiben sie mehr oder minder weit hinter derselben zurück.[3]) Es zeigt sich das besonders deutlich in Lebensstellungen, in denen sich die Thätigkeit des Einzelnen recht eigentlich auf die Anderen und auf die Gemeinschaft richtet, weshalb Bias sehr treffend bemerkt hat, daß erst das Amt den Mann erweist.[4])

Daher ist die Gerechtigkeit zugleich ein „politisches Gut“ (*πολιτικὸν ἀγαθόν*),[5]) weil sie ein der Gemeinschaft dienendes ist (*τὸ κοινῇ συμφέρον*[6])). Sie ist die „Trefflichkeit im Gemeinleben“ (*κοινωνικὴ ἀρετή*)[7]). In der Gerechtigkeit, sagt Aristoteles mit einem Dichterwort, ist jede Tugend begriffen; sie ist in gewissem Sinne die *ἀρετή* schlechthin. Nicht der Abendstern, noch der Morgenstern ist so wunderbar wie sie.[8])

---

[1]) ebd. V, 3. 1130a, 2,

[2]) ebd. V, 3. 1129b, 25: *αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετή μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον . καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη κτλ.*

[3]) ebd. 1130a 5: *ἄριστος δ' οὐχ ὁ πρὸς αὑτὸν (χρώμενος) τῇ ἀρετῇ, ἀλλ' ὁ πρὸς ἕτερον· τοῦτο γὰρ ἔργον χαλεπόν.*

[4]) ebd. 1: *καὶ διὰ τοῦτο εὖ δοκεῖ ἔχειν τὸ τοῦ Βίαντος, ὅτι „ἀρχὰ τὸν ἄνδρα δείξει“· πρὸς ἕτερον γὰρ καὶ ἐν κοινωνίᾳ ἤδη ὁ ἄρχων.*

[5]) Pol. III, 6, 7. 1282b.

[6]) Eth. III, 11. 1160a, 14.

[7]) Pol. III, 7, 7. 1283a: *κοινωνικὴν γὰρ ἀρετὴν εἶναί φαμεν τὴν δικαιοσύνην, ᾗ πάσας ἀναγκαῖον ἀκολουθεῖν τὰς ἄλλας.*

[8]) Eth. V, 3. 1129b, 38: *ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή ἐστιν.* cf. 1130a 9: *αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλ' ὅλη ἀρετή ἐστιν.*

Indem die Gerechtigkeit darauf hinwirkt, daß im gegenseitigen Verkehre der Menschen Leistung und Gegenleistung sich entsprechen, d. h. in billigem Verhältnis zu einander stehen, erweist sie sich recht eigentlich als eine Kraft, welche Staat und Gesellschaft zusammenhält, den Menschen an den Menschen fesselt.[1])

Vergegenwärtigen wir uns die Tragweite dieser in der „Ethik“ entwickelten Idee der Gerechtigkeit für die Entwicklung des Verkehrslebens, so ist soviel gewiß, daß sie von vornherein jene rein individualistische Auffassung der Volkswirtschaft ausschließt, nach welcher es als das „Naturgemäße“ erscheint, wenn der wirtschaftende Mensch für möglichst geringe eigene Leistungen möglichst hohe Gegenleistungen der anderen zu gewinnen sucht. Die aristotelische Gerechtigkeitsidee enthält vielmehr die Forderung, daß auch bei den Erscheinungen des Marktes, bei der Bildung des Tauschwertes und der Preise nicht der wirtschaftliche Egoismus das allein entscheidende Moment sei, sondern mit der Bethätigung des berechtigten Selbstinteresses geradezu eine bewußte Rücksichtnahme auf das Wohl des Nächsten, eine positive Förderung desselben Hand in Hand gehe.

Es ist ein hochgesteigertes sittliches Ideal, welches damit in das Verkehrsleben hineingetragen wird. Die Verfolgung des rein „wirtschaftlichen Prinzipes“, vermöge dessen der Anbietende für Hingabe eines möglichst geringen Warenquantums möglichst viel Geld, der Nachfragende das Umgekehrte erstrebt, wird nicht einmal dann als „ethisch farblos“[2]) anerkannt, wenn, wie es ja häufig der Fall ist, jeder Teil überzeugt sein darf, daß der andere bei dem Geschäft seine Rechnung findet und durch den Erwerb dessen,

---

[1]) ebd. 8. 1132b, 31: *ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς, κατ' ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ' ἰσότητα. τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις.* Vgl. 1133a, 1: *τῇ μεταδόσει δὲ συμμένουσιν.* Pol. II, 1, 5. 1261a: *διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονθὸς σώζει τὰς πόλεις.*

[2]) So wird das „wirtschaftliche Prinzip“ von modernen Nationalökonomen bezeichnet z. B. v. Dietzel: Beiträge zur Methodik der Wirtschaftswissenschaft. Jahrb. f. Nationalök. u. Stat. n. F. IX 34 vgl. 39. Dazu Dargun: Egoismus u. Altruismus in der Nationalökonomie 84.

was er bedarf, ebenfalls einen wirtschaftlichen Vorteil davonträgt. Der Mensch soll eben überhaupt nicht den höchstmöglichen Lohn für seine Arbeit, den höchstmöglichen Preis für seine Ware, die höchste Rente für sein Kapital erstreben, sondern nur ein solches Maß von Lohn und Preis, welches sich prinzipiell innerhalb der Schranken der Billigkeit und Gerechtigkeit hält. Nirgends auf dem Gebiete der Produktion, wie der Konsumtion soll uns der Mensch, dessen Konsens oder Mitwirkung wir bedürfen, nur als Mittel und Werkzeug gelten, auf welches wir andere als wirtschaftliche Rücksichten zu nehmen nicht nötig haben, sondern stets zugleich als **Gegenstand sittlicher Pflichten.**

Es soll das Selbstinteresse in dem Sinne „moralisiert" [1]) werden, daß der Handelnde sich in seinen wirtschaftlichen Akten von vorneherein nie einseitig nur um die Wahrung seines Interesses, sondern stets auch um dasjenige der anderen kümmert, daß er dem Mitkontrahenten die Sorge für dessen Wohl nicht ausschließlich überläßt, sondern selbst von dem ehrlichen Streben nach gerechter Ausgleichung der beiderseitigen Ansprüche beseelt und geleitet ist.

Man mag über die Realisierbarkeit dieser Forderung denken, wie man will, man mag den Druck, den die wirtschaftlichen Verhältnisse auf den Einzelnen ausüben, und der ja leider in unzähligen Fällen jeden Gedanken an nichtwirtschaftliche Rücksichten verdrängt, [2]) noch so hoch anschlagen, — darüber kann doch kaum ein

[1]) Um einen treffenden Ausdruck von A. Wagner (Grundlegung I,[3] 762) zu gebrauchen.

[2]) „In jedem Augenblick der wirtschaftsgeschichtlichen Entwicklung — sagt Dietzel a. a. O. mit Recht — werden infolge des Drängens der Bevölkerung auf die Subsistenzmittel, der Verschiedenheit der Ernten, des Wechsels der Konjunktur und der Technik u. s. w. zunächst gewisse Klassen oder Kreise der Gesellschaft in ihrem Besitzstand getroffen, fühlen den Druck des beschränkten Stoffquantums und reagieren darauf durch eine möglichst strikte Befolgung des „wirtschaftlichen" Prinzips in ihren wirtschaftlichen Operationen. Damit alterieren sie wieder den Besitzstand anderer Klassen und die Folge ist eine stete Bewegung in der Richtung dieses Prinzipes." Freilich spricht gerade

Zweifel bestehen, daß die wünschenswerte Gestaltung des Verkehrs in einer möglichsten Annäherung an das hier aufgestellte Ideal gesucht werden muß. Aller Fortschritt der sittlichen Kultur hängt von der Frage ab, bis zu welchem Grade neben dem auf das Wirtschaftliche gerichteten Trieb der Selbstbehauptung und Selbstentfaltung die Idee der ausgleichenden Gerechtigkeit als sittlicher Lebensmaßstab zur Geltung zu gelangen vermag. Wie wäre ferner auf dem Wege zur Milderung und Versöhnung wirtschaftlicher und sozialer Gegensätze weiter zu kommen, als „nach der Norm des strahlenden suum cuique" (Rodbertus)?

Oder sollen wir es für alle Zukunft als „einfaches Gebot berechtigter mit der Liebe zum Nächsten vereinbaren Selbstliebe" anerkennen, wenn z. B. der wirtschaftliche Unternehmer „bei dem Angebote der Ware Arbeit" unter gleich tüchtigen Arbeitern regelmäßig nur diejenigen anwirbt, welche den geringsten Lohn fordern,[1] ohne sich ernstlich die Frage vorzulegen, ob diese niedrigste Forderung nicht etwa eine durch die Not erzwungene ist, und ob er selbst nicht zu einer besseren Entlohnung wirtschaftlich vollkommen in der Lage wäre?

Sollen wir es für alle Zukunft als „berechtigt" anerkennen, wenn die wirtschaftlichen Interessengruppen den Egoismus stetig steigern und zu immer unverholenerem Ausdruck bringen? Sollen wir diesen Egoismus resigniert hinnehmen als etwas, „wogegen nichts zu sagen ist," und im übrigen der Staatsgewalt die Sorge dafür überlassen, wie den schädlichen Folgen seiner antisozialen Thätigkeit zu begegnen sei?[2]

dies für die Notwendigkeit, die in entgegengesetzter Richtung wirkenden Tendenzen möglichst zu verstärken.

[1]) Eine Ansicht, die z. B. Dietzel vertritt, obwohl er selbst zugibt, daß „der Christ, der Patriot, der human und billig Gesinnte auch als wirtschaftliches Ich nicht unchristlich, unpatriotisch, hartherzig handeln kann" (a. a. O. 44) und daß die Annahme von dem ausschließlichen Walten des wirtschaftlichen Prinzipes im Verkehr nur eine Hypothese zum Zwecke der Gewinnung abstrakter Gesetze sein könne.

[2]) Ein Standpunkt, wie er z. B. von dem deutschen Reichskanzler in

Aristoteles ist anderer Ansicht. Nach ihm hat sich der Staat, wie der Einzelne auch hier als Organ der ausgleichenden Gerechtigkeit zu bethätigen, und das allgemeine Rechtsbewußtsein soll soweit entwickelt werden, daß es jede Geltendmachung von Privatinteressen, welche geeignet ist, das Ganze zu schädigen, jede Ausbeutung wirtschaftlicher Machtverhältnisse zur Erzielung unbillig großen Gewinnes als unsittlich brandmarkt.

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte." Diese Kantische Formel will nichts anderes, als das hier entwickelte aristotelische Moralprinzip, für welches ja ebenfalls die Rücksicht auf den Nebenmenschen und auf die Gesamtheit das sittlich Entscheidende ist. Es ist die Idee der Gegenseitigkeit (des Mutualismus),[1] durch welche auch in den Handlungen des wirtschaftlichen Verkehrslebens ein gewisses Gleichgewicht zwischen den Forderungen berechtigter Selbstliebe und denen des Gemeinsinnes zur Verwirklichung gelangen soll.

Und diese selbe Idee der Gegenseitigkeit führt denn noch weiter bis in jene Sphäre menschlichen Handelns hinein, in welcher die „altruistische" Empfindungsweise geradezu das Übergewicht erhält, in das Bereich der Liberalität und Barmherzigkeit, d. h. alles dessen, was man neuerdings als das „karitative" System dem „privatwirtschaftlichen" an die Seite gestellt hat. Hier erscheint der aristotelischen Betrachtung über die Gerechtigkeit das, was ein wahrhaft gerechter Sinn fordert, durch jene schöne Volkssitte vorgezeichnet, an den Mittelpunkten des bürgerlichen Verkehrs ein Heiligtum

---

der großen Rede über die Handelsverträge vom 10. Dezember 1891 vertreten wurde.

[1]) „In der sozialen Ordnung," sagt der — allerdings extrem individualistische — Proudhon, „ist die Gegenseitigkeit (reciprocité, τὸ ἀντιποιεῖν!) die Formel der **Gerechtigkeit**. Sie ist die Bedingung der **Liebe** selbst. Die Gegenseitigkeit ist in der Formel ausgedrückt: Thue anderen, was du willst, daß man dir thue. Das Übel, das uns verschlingt, kommt daher, daß das Gesetz der Gegenseitigkeit verkannt und verletzt ist." Vgl. Diehl: Proudhon II, 41.

der Huldgöttinnen (Charitinnen) zu errichten.[1] Aristoteles sieht darin eine stete Mahnung zur Erfüllung der sittlichen Pflicht, dem Nächsten Dienst mit Gegendienst zu erwidern, ja noch mehr! — ihm mit neuen Liebeserweisungen zuvorzukommen, wie es eben im Wesen der Charis liegt.[2])

Nach alledem gelangt Aristoteles zu dem Ergebnis, daß die Gerechtigkeit in vieler Beziehung etwas von dem an sich habe, was die Griechen *φιλία* nannten,[3]) von jenem Gemeingefühl, welches Mensch mit Mensch verbindet, und welches vorhanden sein muß, wenn es zur Übung der Gerechtigkeit im reinsten und höchsten Sinne kommen soll.

Die *φιλία* ist ja nicht bloß mit dem persönlichen Verhältnis zwischen einzelnen, mit der Freundschaft identisch. Sie ist zugleich der dem Menschen überhaupt innewohnende Trieb nach dem Leben in der Gemeinschaft.[4]) Und so zeigt sich der Gegensatz gegen den sozialen Atomismus, wie er diese Auffassung von der Gerechtigkeit auszeichnet, auch in der Erörterung über die „Freundschaft", indem neben der *φιλία* im engeren Sinne die verschiedensten Formen des Gemeinlebens, Korporationen, Genossenschaften, kurz Verbände aller Art,[5]) sowie die verschiedenartigsten Formen des Gemeingefühls ins Auge gefaßt werden, die über das individuelle Leben mehr oder minder hinausführen.

---

[1]) Wie es z. B. auf den Marktplätzen von Sparta, Olympia, Orchomenes der Fall war.

[2]) Eth. V, 8. 1133a, 2: *διὸ καὶ Χαρίτων ἱερὸν ἐμποδὼν ποιοῦνται, ἵνα ἀνταπόδοσις ᾖ· τοῦτο γὰρ ἴδιον χάριτος· ἀνθυπηρετῆσαι τε γὰρ δεῖ τῷ χαρισαμένῳ καὶ πάλιν αὐτον ἄρξαι χαριζόμενον.* Vgl. die Definition der Charis Rhet. II, 7. 2.

[3]) Ebd. VIII, 1. 1155a, 29: *καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ.*

[4]) Pol. III, 5, 14. 1281a: *ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρησις φιλία.*

[5]) Auch diese sozialpolitischen Gebilde werden als „*φιλίας ἔργον*" bezeichnet, freilich insoferne mit Unrecht, als solche Genossenschaftsbildung ganz überwiegend das Ergebnis von individuellen Interessen oder auch von sozialen Instinkten ist, die nicht notwendig mit altruistischer Empfindungsweise zu identifizieren sind.

Demgemäß erscheint auch hier wieder — als eine Form der *φιλία* — die „Einheitlichkeit der Gesinnung“ (*ὁμόνοια*),[1] die „politische Freundschaft“. Sie hält den Staat zusammen und bildet eine feste Schutzwehr gegen innere Kämpfe, weil, — wo sie vorhanden ist — die Einzelnen sich als Glieder einer geistig-sittlichen Gemeinschaft fühlen, welche gemeinsame Ideale hat, die ihr höher stehen, als das individuelle Interesse: nämlich die Gerechtigkeit und die Wohlfahrt der Gesamtheit.[2])

Aber selbst über diesen weiten durch die staatliche Gemeinschaft gegebenen Rahmen führt die Begriffsbestimmung der *φιλία* bei Aristoteles hinaus. Er verweist auf jenen Drang zum Gemeinleben, welcher schon den gemeinsam lebenden Tieren und in noch viel höherem Sinn dem Menschen eigentümlich ist;[3]) jenes Gemeingefühl, als dessen edle Frucht die „Menschenfreundlichkeit“, die *φιλανθρωπία* erscheint, die immer aufs neue erkennen läßt,

---

[1]) Ich entnehme diesen sehr glücklichen Ausdruck den Ausführungen Schmollers, die sich mit dem aristotelischen Standpunkt so nahe berühren. Die *ὁμόνοια* ist in der That nichts anderes als Schmollers „Einheitlichkeit der Gesinnung“, die Gemeinschaft der Ideen und Gefühle, die Schmoller so schön als den „goldenen Ring“ bezeichnet hat, welcher „das Volkstum zusammenhält“. Grundfragen 122. Vgl. Jahrb. f. Gesetzgeb. u. Volksw. 1890. S. 98 ff. (Das Wesen der Arbeitsteilung und der sozialen Klassenbildung).

[2]) Eth. IX, 6. 1167b, 3: *ἔστιν δ' ἡ τοιαύτη ὁμόνοια ἐν τοῖς ἐπιεικέσιν· οὗτοι γὰρ καὶ ἑαυτοῖς ὁμονοοῦσιν καὶ ἀλλήλοις ἐπὶ τῶν αὐτῶν ὄντες ὡς εἰπεῖν· τῶν τοιούτων γὰρ μένει τὰ βουλήματα καὶ οὐ μεταρρεῖ ὥσπερ εὔριπος, βούλονταί τε τὰ δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα· τούτων δὲ καὶ κοινῇ ἐφίενται.*

Vgl. VIII, 1, 1155a, 22: *ἔοικεν δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην· ἡ γὰρ ὁμόνοια ὅμοιόν τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι, ταύτης δέ μάλιστα ἐφίενται κτλ.* cf. Pol. II, 1, 16. 1262b: *φιλίαν τε γὰρ οἰόμεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν (οὕτως γὰρ ἂν ἥκιστα στασιάζοιεν) καὶ τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν ἐπαινεῖ μάλισθ' ὁ Σωκράτης ὃ καὶ δοκεῖ κἀκεῖνος εἶναί φησι τῆς φιλίας ἔργον κτλ.*

[3]) Eth. VIII, 1, 1155a 16: *φύσει τε ἐνυπάρχειν ἔοικε* sc. *ἡ φιλία … τοῖς ὁμοεθνέσι πρὸς ἄλληλα καὶ μάλιστα τοῖς ἀνθρώποις, ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν.*

wie „nahe verwandt und lieb der Mensch dem Menschen ist" (*ὡς οἰκεῖον ἅπας ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ καί φίλον*).[1])

Alle wahrhaft menschlichen Empfindungen verleugnet daher der Egoist, der alles nur um seinetwillen („*ἑαυτοῦ χάριν πάντα*") und nichts thut, wobei nicht sein Interesse im Spiele ist (*οὐδὲν ἀφ' ἑαυτοῦ πράττει*), der in dem allgemeinen Konkurrenzkampf um die äußeren Güter des Lebens, um Reichtum, Ehre und Genuß einzig diesem, seinem selbstsüchtigen Interesse folgt.[2])

Solcher Eigenliebe steht jene Gesinnung gegenüber, welche — je nach der Nähe des persönlichen Verhältnisses, nach Würdigkeit oder Dürftigkeit — jedem das Seine gewährt und so all' den sittlichen Verbindlichkeiten gerecht zu werden sucht, welche die so verschiedenartigen Beziehungen zu Verwandten, Freunden, Mitbürgern und anderen Menschen dem Einzelnen auferlegen.[3])

[1]) Ebd. Schwer begreiflich ist es, wie Hildenbrand (Gesch. u. Syst. der Rechts- und Staatsphil. I, 339) angesichts dieser Stelle, die allerdings gewöhnlich übersehen wird, die Behauptung aufstellen kann: Aristoteles kenne „ebensowenig wie das ganze Heidentum den Begriff der Liebe als dauernder Beschaffenheit des Subjekts, welche sich gegen andere Menschen äußern soll und von der die Freundschaft nur eine Steigerung und Anwendung ist." Man sollte doch mit solch einseitigen Anschauungen über das „Heidentum", nach welchen dasselbe alles Mögliche nicht gekannt haben soll, endlich einmal brechen! Allerdings erklärt es Aristoteles für unmöglich, viele zu „lieben"; allein der Zusammenhang beweist, daß er hier nur eine bestimmte Art der Liebe im Auge hat, einen hohen Grad persönlicher Zuneigung (*φίλον σφόδρα εἶναι. ὑπερβολὴ φιλίας*), nicht das, was wir unter allgemeiner Menschenliebe verstehen. (Eth. IX, 10, 1171a, 10.) Die Liebe, heißt es ebd. 4. 1166b, 32, die mehr ist, als bloßes Wohlwollen, schließt eine Spannung des Gemütes (*διάτασιν*) und ein lebhaftes Verlangen (*ὄρεξιν*) in sich, wie es naturgemäß nur durch Einzelne erregt werden kann.

[2]) ebd. 8. 1168b, 15: *φιλαύτους καλοῦσι τοὺς ἑαυτοῖς ἀπονέμοντας τὸ πλεῖον ἐν χρήμασι κτλ.* Vgl. 1168a.

[3]) Ebd. 1. 1165a, 29: *πρὸς ἑταίρους δ' αὖ καὶ ἀδελφοὺς παρρησίαν καὶ ἁπάντων κοινότητα. καὶ συγγενέσι δὲ καὶ φυλέταις καὶ πολίταις καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀεὶ πειρατέον τὸ οἰκεῖον ἀπονέμειν, καὶ συγκρίνειν τὰ ἑκάστοις ὑπάρχοντα κατ' οἰκειότητα καὶ ἀρετὴν ἢ χρῆσιν. τῶν μὲν οὖν ὁμογενῶν ῥᾴων ἡ κρίσις, τῶν δὲ διαφερόντων ἐργωδεστέρα. οὐ μὴν*

Es ist die Aufgabe der Erziehung, diese sozialen Gefühle im Volke möglichst zu entwickeln und ihre richtige Anwendung zu sichern. Die Erziehung zu einem solchen sittlichen Gemeinschaftsleben aber ist wesentlich Sache des **Staates**, weil ja im Staate alle Gemeinschaftlichkeit des Lebens zur Vollendung und abschließenden Gestaltung gelangt.[1] Der Staat und seine Institutionen sind es vor allem, die den Einzelnen zur sozialen Pflichterfüllung, insbesondere zu einem gemeinnützigen Gebrauch des Privateigentums zu erziehen und auf jene **Ausgleichung der Begierden** hinzuwirken haben, welche für Aristoteles die erste Bedingung sozialen Friedens ist.[2] Ja der Staat hat die Erfüllung auch solch höherer sozialer Pflichten nötigenfalls zu erzwingen.[3]

Auch mit dieser Auffassung setzt sich Aristoteles in ausdrücklichen Widerspruch zu den einseitig individualistischen Doktrinen der Vorgänger. Er nennt sogar zwei Vertreter derselben, den ohne Zweifel der Sophistik nahestehenden Architekten und Staatstheoretiker Hippodamos von Milet und den Sophisten Lykophron.

Die auf dem Boden der Demokratie stehende Staatstheorie des Hippodamos ist für uns die erste, welche aus dem abstraktindividualistischen Freiheitsprinzip den Schluß gezogen hat, daß der Staat und seine Gesetzgebung sich prinzipiell auf den einen Zweck des Rechtsschutzes, der Sicherung von Person und Eigentum zu

---

διά γε τοῦτο ἀποστατέον, ἀλλ' ὡς ἂν ἐνδέχεται, οὕτως διοριστέον. Ein interessantes und glaubwürdiges Zeugnis für die humane Auffassung des Aristoteles ist die Erzählung bei Stobäus 37. 32, wonach Aristoteles, als ihm wegen einer einem Unwürdigen erwiesenen Wohlthat ein Vorwurf gemacht wurde, erwiderte: „Ich habe sie nicht dem Menschen, sondern der Menschlichkeit (*τῷ ἀνθρωπίνῳ*) erwiesen."

[1]) Pol. II, 2, 10a. 1263b: *δεῖ πλῆθος ὂν* sc. *τὴν πόλιν διὰ τὴν παιδείαν κοινὴν καὶ μίαν ποιεῖν.*

[2]) Ebd. II, 4, 5. 1266b: *μᾶλλον γὰρ δεῖ τὰς ἐπιθυμίας ὁμαλίζειν ἢ τὰς οὐσίας, τοῦτο δ' οὐκ ἔστι μὴ παιδευομένοις ἱκανῶς ὑπὸ τῶν νόμων.*

[3]) Aristoteles verweist in dieser Beziehung auf Kreta und Sparta. Eth. I, 13. 1102a, 10 u. X 9. 1180a, 14. Vgl. die analoge Auffassung Xenophons über die erzieherische Aufgabe des Staates. Staat der Lak. X, 4—7. Kyropädie I, 2, 2—3. Erziehung der Bürger zur Gerechtigkeit! ib. I, 2, 6.

beschränken habe.[1]) Noch deutlicher tritt uns die atomistisch-individualistische Staatsauffassung bei Lykophron entgegen, von dem Aristoteles die bezeichnende Äußerung mitteilt, daß das Gesetz nichts sei, als ein „Bürge der gegenseitigen Rechtsansprüche" (*ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων*).[2]) Es ist das so recht im Sinne einer Anschauung gedacht, für welche das Individuum der Angelpunkt des ganzen Rechtes und lediglich für sich selbst da ist. Das Recht besteht nur auf Grund eines Vertrages,[3]) in dem die Einzelnen sich gegenseitig persönliche Sicherheit verbürgen, und dem man sich nur fügt, um sich neben den Anderen behaupten zu können. Der Staat hat nur das gewaltsame Übergreifen von einer Freiheitssphäre in die andere zu verhüten und sich im übrigen gegenüber den Bestrebungen der Einzelnen möglichst passiv zu verhalten. Zwischen ihm und den einzelnen Individuen besteht ebensowenig ein inneres Verhältnis, wie zwischen diesen selbst.

[1]) Pol. II, 4, 5. 1267b: *ᾤετο δ' εἴδη . . . τῶν νόμων εἶναι τρία μόνον. περὶ ὧν γὰρ αἱ δίκαι γίνονται, τρία ταῦτ' εἶναι τὸν ἀριθμόν, ὕβριν, βλάβην, θάνατον.* Sehr bezeichnend ist es übrigens, daß schon dieser erste Vertreter des „abstrakten Rechtsstaates" nicht umhin kann, dem Staate schließlich doch auch wieder Thätigkeiten im Sinne des Kultur- und Wohlfahrtszweckes zuzuschreiben, welche mit dem allgemeinen Prinzip keineswegs völlig übereinstimmen. cf. Arist. ebd. 1268a.

[2]) Ebd. III, 5, 11. 1281a.

[3]) Da Aristoteles a. a. O. in unmittelbarem Zusammenhang mit der Theorie des Lykophron auch die Vertragstheorie erwähnt, so kann es kaum zweifelhaft sein, daß dieselbe der Ansicht Lykophrons entsprach. Es ergibt sich das übrigens schon aus dem Begriff der Verbürgung, die eben zwei Kontrahenten voraussetzt. — Die Lehre von der Entstehung des Staates durch Vertrag ist ja überhaupt der Sophistik eigen. cf. Plato Rep. II. 358e: *πεφυκέναι γὰρ δή φασι τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθὸν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακόν, πλέονι δὲ κακῷ ὑπερβάλλειν τὸ ἀδικεῖσθαι ἢ ἀγαθῷ τὸ ἀδικεῖν, ὥστ' ἐπειδὰν ἀλλήλους ἀδικῶσί τε καὶ ἀδικῶνται καὶ ἀμφοτέρων γεύωνται, τοῖς μὴ δυναμένοις τὸ μὲν ἐκφεύγειν, τὸ δὲ αἱρεῖν δοκεῖν λυσιτελεῖν ξυνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι. καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι καὶ ξυνθήκας αὑτῶν, καὶ ὀνομάσαι τὸ ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπίταγμα νόμιμόν τε καὶ δίκαιον καὶ εἶναι δὴ ταύτην γένεσίν τε καὶ οὐσίαν δικαιοσύνης.*

Im Hinblick auf diese Dogmatik des Egoismus entwickelt Aristoteles im dritten Buche der Politik die für alle Zeiten maßgebenden Grundgedanken einer Staats- und Gesellschaftsanschauung, für welche der Staat die weit über das Bedürfnis der Sicherheit hinausgehende Aufgabe der positiven Förderung von Kultur, Wohlfahrt und Sittlichkeit seiner Bürger hat.

Der Staat, — so lauten diese Sätze, die man nicht oft genug wiederholen kann,[1]) — hat zwar seinen Ursprung in den notwendigsten Bedürfnissen der Menschen, aber in seiner Entwicklung soll er der Vervollkommnung ihres — äußeren und inneren — Daseins dienen.[2]) Der Staat ist auch kein bloßer Schutzverein gegen Rechtsverletzung und äußere Gewalt oder eine Anstalt für den Verkehr[3]) oder eine Erwerbsgenossenschaft.[4]) Denn auch selb

---

[1]) Wenigstens solange nicht oft genug, als selbst Männer, wie Susemihl (Anmerk. 250 zur Politik) und Oncken (Staatslehre d. Arist. I, 211) der Rechtsstaatstheorie von Hippodamos und Lykophron eine „schöpferische" Bedeutung zuschreiben oder sie — wie wenigstens Oncken — als eine geistige Errungenschaft feiern, mit der Hippodamos seine Zeit weit überholt habe und sich neben den römischen Juristen als Vorläufer des modernen Staates darstelle, der „im Gesetze nur die Schutzwehr gegen Störungen der öffentlichen Ordnung sieht."

Übrigens behauptet Susemihl (Einl. z. Pol. 27) mit Unrecht, daß Aristoteles nicht einmal den Versuch mache, dieses Prinzip der „Beschränkung der Gesetzgebung" zu widerlegen. Als ob nicht gerade die obige Erörterung diese Widerlegung enthielte! Aber auch zugegeben, daß dem Philosophen wirklich, wie Susemihl ihm vorwirft, „jede Meinung über die Aufgabe des Staates ohne weiteres damit als widerlegt erschien, wenn sie auf eine solche Anschauung von dem Gesetz hinauslänft," — würden wir ihm heutzutage daraus einen Vorwurf machen? Erscheint nicht in der That gerade auf dem heutigen Standpunkt staatswissenschaftlicher Erkenntnis eine Widerlegung der extremen Rechtsstaatstheorie vollkommen überflüssig?

[2]) Pol. I, 1, 8. 1252b: *ἡ πόλις γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.* cf. III, 5, 10. 1280a.

[3]) Ebd. III, 5, 10: . . . *μήτε συμμαχίας ἕνεκεν, ὅπως ὑπὸ μηδενὸς ἀδικῶνται, μήτε διὰ τὰς ἀλλαγὰς καὶ τὴν χρῆσιν τὴν πρὸς ἀλλήλους κτλ.*

[4]) In der bekannten Polemik gegen den Anspruch der Plutokraten auf politische Privilegierung des Besitzes (a. a. O.) heißt es: *εἰ μὲν γὰρ τῶν*

ständige Staaten schließen unter sich Schutzbündnisse und Handelsverträge ab, kümmern sich aber nichts um die Sittlichkeit und Bildung des Volkes, mit dem das Vertragsverhältnis besteht; während doch gerade dies ideale Moment, die Forderung der Sittlichkeit und Gerechtigkeit, von der Idee einer wahren staatsbürgerlichen Gemeinschaft unzertrennlich ist.

Daher macht auch die Einheit des Ortes an sich noch keinen Staat. Wenn man zwei in sich verschiedenartige Gemeinwesen — Aristoteles nennt beispielsweise Megara und Korinth — so zusammenrücken könnte, daß sie eine ununterbrochene Häuserreihe bildeten, so würde dadurch noch kein einheitlicher Staat entstehen. Oder wenn eine Anzahl von Individuen zwar gesondert lebte, aber doch nahe genug, um mit einander verkehren zu können, und wenn sie überdies noch einen Friedensverein unter sich schlössen zur Vermeidung von Rechtsverletzungen, sowie eine Verbindung zur gemeinsamen Verteidigung, so wäre auch das noch kein Staat. Ja selbst gesetzt den Fall, sie entschlössen sich zu einem förmlichen Synoikismos und zögen zusammen, jeder Einzelne aber würde fortfahren, sein eigenes Haus wie einen Staat für sich zu betrachten und sich selbst nur als Mitglied eines Schutzvereins, der zu nichts verpflichtet, als zum Beistand gegen äußere Gewalt, so würde eine wahrhaft staatliche Gemeinschaft ebensowenig bestehen, wie zuvor, da sich ja in Beziehung auf Art und Zweck des gegenseitigen Verkehres nichts geändert hätte.[1])

Es ist also klar, daß der Staat mehr ist, als eine bloße Gemeinschaft des Wohnortes oder ein Verein zur Verhütung des Un-

---

κτημάτων χάριν ἐκοινώνησαν καὶ συνῆλθον, τοσοῦτον μετέχουσι τῆς πόλεως ὅσον περ καὶ τῆς κτήσεως. — Man wird dabei lebhaft an die Polemik Gneists gegen das moderne Manchestertum erinnert, das den Staat wie eine [illegible] betrachtet oder wie eine mit Selbstbeiträgen erkaufte Maschine, die den Privatpersonen möglichst viele Genüsse sichern soll.

[1]) Ebd. 13. 1281 a: *εἰ γὰρ καὶ συνέλθοιεν οὕτω κοινωνοῦντες ἕκαστος μέντοι χρῷτο τῇ ἰδίᾳ οἰκίᾳ ὥσπερ πόλει καὶ σφίσιν αὐτοῖς ὡς ἐπιμαχίας οὔσης βοηθοῦντες ἐπὶ τοὺς ἀδικοῦντας μόνον, οὐδ' οὕτως ἂν εἶναι δόξειε πόλις τοῖς ἀκριβῶς θεωροῦσιν, εἴπερ ὁμοίως ὁμιλοῖεν συνελθόντες.*

rechtes und zur Förderung des Verkehres.[1]) All das ist zwar die notwendige Voraussetzung für das Bestehen des Staates, das Wesen desselben aber ist die Gemeinschaft zur möglichst vollkommenen und befriedigenden Verwirklichung aller menschlichen Lebenszwecke.[2]) Das Ziel dieser Gemeinschaft ist nicht das bloße Zusammenleben, sondern ein Gemeinschaftsleben, welches zugleich das Schöne und Gute erstrebt.[3])

Insoferne ist der Staat zugleich eine Anstalt zur Verwirklichung menschlicher Glückseligkeit; nicht in dem materialistischen Sinne des Wortes — „denn es widerspricht einer hochherzigen und wahrhaft liberalen Gesinnung, alles nur auf den äußeren Nutzen zu beziehen"[4]) —; diese Glückseligkeit besteht vielmehr vor allem in der Vervollkommnung dessen, was der edelste Teil des menschlichen Wesens ist, in der Entwicklung der geistigen und sittlichen Anlagen des Menschen.[5]) Dem gegenüber sind die äußeren Güter (*τὰ ἐκτός, τὰ ἐξωτερικά*) von sekundärer Bedeutung. Sie sind bis zu einem Grade unentbehrlich, aber während der geistige und sittliche Fortschritt seiner Natur nach ein unbegrenzter ist und sein soll, verbürgt das keine Schranken kennende Streben nach Vermehrung der materiellen Güter weder das Glück der Gesamtheit, noch des Einzelnen. Im Gegenteil! Der materielle Reichtum kann,

---

[1]) ib. *φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐκ ἔστιν ἡ πόλις κοινωνία τόπου καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν.*

[2]) ib. 1281a: *πόλις δὴ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους* <*χάριν*>. *τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς.*

[3]) ib. *τῶν καλῶν ἄρα πράξεων* [*χάριν*] *θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν, ἀλλ' οὐ τοῦ συζῆν.*

[4]) ib. 1338a.

[5]) Pol. IV 1, 5. 1323b: *ὅτι μὲν οὖν ἑκάστῳ τῆς εὐδαιμονίας ἐπιβάλλει τοσοῦτον, ὅσον περ ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ τοῦ πράττειν κατὰ ταύτας, ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν, μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένοις, ὃς εὐδαίμων μέν ἐστι καὶ μακάριος, δι' οὐδὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀλλὰ δι' αὑτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν, ἐπεὶ καὶ τὴν εὐτυχίαν τῆς εὐδαιμονίας διὰ ταῦτ' ἀναγκαῖον ἑτέραν εἶναι.*

wenn er ein gewisses Maß überschreitet, auch zum Unheil ausschlagen und die sittlichen Lebenszwecke selbst gefährden.[1])

Nun aber sind es ja, wie Aristoteles in der Erörterung der Ethik über den Egoismus hervorhebt, gerade die äußeren Güter: Reichtum, Ehre und Sinnengenuß, welche die meisten Menschen als die höchsten in heißem Bemühen erstreben und welche daher Gegenstand des beständigen Kampfes der Leidenschaften und Begierden sind.[2]) Insbesondere ist es das Eigentümliche des auf das Geld gerichteten Erwerbstriebes, daß er dasselbe ins Grenzenlose zu vermehren trachtet.[3]) Den meisten Menschen ist es eben nur um das äußere Dasein, nicht um die Veredlung des Lebens zu thun.[4]) Da aber die Grenze des Lebens unbekannt ist, so ist auch die Lebensfürsorge eine unbegrenzte und damit auch das Bestreben, ein möglichst reiches Maß von Mitteln zum Leben sich zu verschaffen. Diejenigen aber, die auch nach Verschönerung des Lebens trachten, haben dabei meist die äußeren Genüsse im Auge, und da die Voraussetzung, sich solche zu schaffen, eben der Besitz ist, so richtet sich auch bei ihnen das ganze Dichten und Trachten auf den Vermögenserwerb. Auch kennt dann naturgemäß dieser Erwerbstrieb ebensowenig eine Grenze, wie der Genuß, der sein Ziel ist.[5]) Indem so das Leben der großen Mehrheit von einseitigen Trieben beherrscht wird, entsteht ein Antagonismus zwischen den Lebenszwecken des Einzelnen und den Zwecken des Staates als des Trägers der höheren Güter der Menschheit, deren Verwirklichung eine harmonische Ausgleichung der menschlichen Triebe, das richtige

[1]) ib. 4. *τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς ἔχει πέρας, ὥσπερ ὄργανόν τι (πᾶν γὰρ τὸ χρήσιμόν ἐστιν, ὧν τὴν ὑπερβολὴν ἢ βλάπτειν ἀναγκαῖον ἢ μηδὲν ὄφελος εἶναι αὐτῶν τοῖς ἔχουσιν).*

[2]) Eth. IX, 8, 1168b, 19. Pol. IV, 1, 3. 1323a.

[3]) Ebd. I, 3, 18. 1257b: *πάντες γὰρ εἰς ἄπειρον αὔξουσιν οἱ χρηματιζόμενοι τὸ νόμισμα.*

[4]) Ebd. 19. 1258a.

[5]) ib. Aristoteles wiederholt hier nur die Auffassung Platos über den Zusammenhang zwischen der Unersättlichkeit der Gewinnsucht und der Maßlosigkeit der Bedürfnisse. Leg. XI, 918d.

sittliche Maß bedeutet. Wenn es daher recht eigentlich Aufgabe des Staates ist, den Egoismus der Einzelnen dem Wohle des Ganzen zu unterwerfen, so wird das Objekt, an welchem sich dieser Egoismus bethätigt, und aus welchem er immer neuen Anreiz und neue Nahrung erhält, das Gebiet der materiellen Interessen, für den Staat, dem es mit seinen sittlichen Zielen Ernst ist, ein Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit sein müssen.

Er hat um dieser seiner Ziele willen mit Entschiedenheit Stellung zu nehmen gegen den extremen Individualismus auf wirtschaftlichem Gebiet. Gegenüber einer Lehre, welche unter Berufung auf den Kampf um das Dasein in der Natur und das natürliche Recht des Starken über den Schwachen, dem Eingreifen des Staates in den wirtschaftlichen Konkurrenzkampf prinzipiell ablehnend gegenüberstand, welche das „freie Gehenlassen“, das *„πάντα ἐατέον“*[1]) als das Naturgemäße proklamierte, stellt Aristoteles — ebenso wie Plato — dem Staate die Aufgabe einer sittlichen Reinigung des Wirtschaftslebens, einer positiven Bekämpfung der einseitigen Ausartung oder Übertreibung des wirtschaftlichen Selbstinteresses. Auch auf wirtschaftlichem Gebiete soll nicht einseitig das Individuum zum Zwecke des Gemeinschaftslebens gemacht, sondern erst nach den Bedingungen dieses Gemeinschaftslebens die Sphäre individuellen Wollens und Handelns bestimmt werden. Der Naturgewalt der materiellen Interessen, welche die Gesellschaft beherrschen und überall des Besseren im Menschen Herr zu werden trachten, wird die hohe Idee des Staates als einer sittlichen Lebensgemeinschaft gegenübergestellt, welche den Beruf und — bei richtiger Organisation — auch die Kraft hat, dem höheren Rechte der ethischen Ziele über die ein-

---

[1]) Aristoteles a. a. O. II, 4, 12b. Die Stelle hätte wohl verdient in der Geschichte des „Laissez-faire“ genannt zu werden, das uns hier zum erstenmale entgegentritt. Allerdings bezeichnet Aristoteles a. a. O. das Prinzip des *πάντα ἐατέον* nicht mit ausdrücklichen Worten als Bestandteil der individualistischen Theorien; aber es war das ebensowenig notwendig, wie bei der Vertragstheorie, da jenes Prinzip in der von ihm bekämpften Idee des bloßen Rechtsstaates implicite enthalten war.

seitig wirtschaftlichen Zwecke, und sei es auch durch Zuhilfenahme staatlicher Zwangsgewalt, zum Siege zu verhelfen.

Es sollte dem Egoismus nicht bloß durch die Erziehung der Einzelnen zur Sittlichkeit entgegengewirkt, sondern ihm unmittelbar der Boden selbst streitig gemacht werden, auf dem er sich am rücksichtslosesten hatte zur Geltung bringen können, der Boden des wirtschaftlichen Verkehrslebens.

Dritter Abschnitt.

Die platonische Kritik der geschichtlichen Staats- und Gesellschaftsordnung.

Wenn die Erhebung des Staates über die einseitige Herrschaft des Güterlebens als ein fundamentables Problem der Politik aufgestellt wurde, so ergab sich für die philosophische Staatslehre von selbst die weitere Aufgabe, durch eine einschneidende Kritik der bestehenden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ihrerseits den Kampf aufzunehmen und das öffentliche Bewußtsein so eindringlich wie möglich auf die Gefahren hinzuweisen, mit welchen das Übergewicht des wirtschaftlichen Egoismus das ganze Volks- und Staatsleben bedrohte. Gegenüber dem Quietismus, der den bestehenden Zustand der Dinge hinnimmt, wie er ist, weil er nach seiner Ansicht gar nicht anders sein kann, mußte, um mit Fichte zu reden, die Frage erhoben werden: auf welche Weise ist denn der gegenwärtige Zustand der Dinge entstanden, aus welchen Gründen hat die Welt sich gerade so gebildet, wie wir sie vor uns finden? Denn indem so das historisch Gegebene sich als das Erzeugnis ganz bestimmter „oft gar verwunderlicher und willkürlicher" Verhältnisse herausstellte, gewann der Denker, der „nicht nur das wirklich Vorhandene durch den Gedanken nachzubilden, sondern auch das Mögliche durch denselben frei in sich zu erschaffen gewöhnt ist," eine Rechtfertigung für den versuchten Nachweis, daß „noch ganz andere Verbindungen und Verhältnisse der Dinge als die gegebenen mög-

lich und jedenfalls natürlicher und vernunftgemäßer seien." [1]) Ausdrücklich hat Plato für die politischen Wissenschaften die Notwendigkeit betont, sich nicht bloß auf „leere" Theorien zu beschränken, sondern auch auf die Geschichte und die Erscheinungen des thatsächlichen Lebens einzugehen. [2]) Insbesondere scheint ihm eine Untersuchung über das Ideal der „Gerechtigkeit", wie er sie mit der Konstruktion des „besten Staates" verbindet, ohne eine Analyse des gegenteiligen Prinzipes und seiner thatsächlichen Lebensäußerungen unvollständig. [3])

In wahrhaft großartiger Weise führt uns auf diesem Wege Plato zu der Erkenntnis des innersten Wesens der sozialen Mißstände seines Volkes. Das achte Buch der *πολιτεία* mit seiner einschneidenden Kritik eines ganz in der Gesellschaft aufgegangenen und von der Gesellschaft beherrschten Staatslebens ist eine einzige gewaltige Anklageschrift gegen die plutokratische sowohl, wie gegen die ochlokratische Souveränität der materiellen Interessen.

Plato geht aus von dem Punkte der Entwicklung [4]), wo statt

---

[1]) Fichte: Der geschlossene Handelsstaat S. W. III 449, wo ähnlich, wie im platonischen Staat, ein ganzes Buch der „Kritik der Zeitgeschichte" gewidmet wird, wie denn überhaupt dieser erste Versuch der modernen deutschen Philosophie auf dem Gebiete des Sozialismus sehr bedeutsame Analogien mit dem platonischen Sozialismus aufzuweisen hat.

[2]) Leg. III 684a: *περιτυχόντες γὰρ ἔργοις γενομένοις, ὡς ἔοικεν, ἐπὶ τὸν αὐτὸν λόγον ἐληλύθαμεν, ὥστε οὐ περὶ κενόν τι ζητήσομεν τὸν αὐτὸν λόγον, ἀλλὰ περὶ γεγονός τε καὶ ἔχον ἀλήθειαν.*

[3]) Rep. VIII 545a. Vgl. 473b. 544a: *τῶν δὲ λοιπῶν πολιτειῶν ἔφησθα, ὡς μνημονεύω, τέτταρα εἴδη εἶναι, ὧν καὶ πέρι λόγον ἄξιον εἴη ἔχειν καὶ ἰδεῖν αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα καὶ τοὺς ἐκείναις αὖ ὁμοίους κτλ.*

[4]) Wenn ich von „Entwicklung" rede, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob der von Plato geschilderte Auflösungsprozeß sich mit dem thatsächlichen Verlauf der politischen Entwicklung in den einzelnen Hellenenstaaten bis ins Einzelne und chronologisch genau decke. Plato konnte angesichts der unendlichen Mannigfaltigkeit der hellenischen Staatenentwicklung nur ein ideales Durchschnittsbild geben, welches in großen allgemeinen Zügen zeigt, wie die Kräfte der sozialen Zersetzung mit innerer Notwendigkeit zu einer

sozialer, Staat und Gesellschaft zusammenhaltender Motive ein zersetzender, die sozialen Bande auflösender Egoismus, und mit ihm die „Jagd nach dem Golde" (χρηματισμός) wenigstens für einen Teil der Gesellschaft die allgewaltige Triebfeder des Handelns geworden ist.[1]) Diese Wandlung des öffentlichen Geistes erzeugt nach Plato selbst in einer aristokratischen Gesellschaft eine Klasse von Menschen, deren Götze das Geld ist, das sie insgeheim mit roher Leidenschaft verehren. Ihre Hauptsorge gilt ihren Geldschränken und den Depots, wo sie dasselbe sicher bergen können. An ihren Wohnungen schätzen sie vor allem die Mauer, die sie von der Außenwelt scheidet. Denn sie sollen ihr „ureigenstes Nest" sein, in dessen Dunkel sie mit Weibern und, mit wem es ihnen sonst beliebt, ungestört dem Genusse leben und ihre Handlungen dem Auge des Gesetzes entziehen können. Sie werden erfinderisch in neuen Formen des Aufwandes und modeln darnach selbst die Gesetze um, die Bürgen alter Einfachheit des Lebens, denen sie und ihre Frauen untreu werden.[2])

Der goldgefüllte Geldschrank der Reichen (ταμιεῖον ἐκεῖνο χρυσίου πληρούμενον)[3]) beginnt nun aber sehr bald seine Anziehungskraft auf die Allgemeinheit auszuüben. Es wird unter diesen selbst und dann in immer weiteren Kreisen, indem stets der Eine auf den Anderen blickt, ein förmlicher Wettkampf um den materiellen Besitz entfesselt, der die Erwerbsgier stetig steigert, während andererseits die idealen Güter (die ἀρετή) in der öffentlichen Wertschätzung sinken. Eine Entwicklung, die auf den Volksgeist notwendig entsittlichend wirken muß. Denn wo man sich vor dem Reichtum und den Reichen beugt, da wird man naturgemäß die Tugend und die „Guten" geringer achten. (Virtus post

---

stufenweisen Verschlechterung der staatlichen Verhältnisse führen mußten, mochte auch da und dort der geschichtliche Verlauf im Einzelnen von dem hier aufgestellten Schema abweichen.

[1]) 547 ff.

[2]) 548a.

[3]) 550d.

nummos!) Das aber, was einer steten Achtung sich erfreut, wird geübt, das gering Geachtete vernachlässigt.[1])

Die Folge dieser Herrschaft des Geldes und der Spekulation ist dann natürlich die, daß auch der Staat in Abhängigkeit von den Geldmagnaten gerät; und der Ausdruck dieser Abhängigkeit ist die politische Herrschaft des Kapitals, die Plutokratie[2]) oder die Herrschaft der Wenigen. Der Reichtum allein wird gepriesen und bewundert, er wird der Weg zu den höchsten Ehren des Staates, während der Nichtbesitzende schon um dieser seiner Armut willen mißachtet wird. Eine Summe Geldes (*πλῆθος χρημάτων*) bildet den Maßstab, der über das Recht des Einzelnen im Staat entscheidet.[3]) Der Staat zerfällt gewissermaßen in zwei Staaten, den der Reichen und der Armen, die denselben Raum bewohnend sich feindselig gegenüberstehen und wenigstens insgeheim sich fortwährend befehden.[4]) Auch äußerlich wird der Staat durch diese Entwicklung der Dinge geschwächt. Seine Wehrhaftigkeit leidet. Denn die Besitzenden, die an ihrem Gute hängen, scheuen die finanziellen Opfer, welche die Landesverteidigung erheischt, und sie haben andrer-

---

[1]) ib. VIII, 551a: *Τιμωμένου δὴ πλούτου ἐν πόλει καὶ τῶν πλουσίων ἀτιμοτέρα ἀρετή τε καὶ οἱ ἀγαθοί. Δῆλον. Ἀσκεῖται δὴ τὸ ἀεὶ τιμώμενον, ἀμελεῖται δὲ τὸ ἀτιμαζόμενον.* Wie treffend diese Beobachtung ist, zeigt die analoge Kritik des modernen Kapitalismus bei Schäffle (Bau und Leben des sozialen Körpers III 439), der die von Plato hervorgehobene Erscheinung mit Recht daraus erklärt, daß, wo das Ringen um materielle Vorteile hauptsächlich entwickelt ist, der Ausdruck des Wertes der rivalisierenden Personen vorzugsweise ein materieller sein wird. Der materielle Ausdruck des sozialen Wertes rivalisierender Parteien und die Selbstbefriedigung der im Konkurrenzkampf siegreichen Individuen erfolge eben darum in großem Aufwand und raschem Wechsel der Formen luxuriöser Erscheinung.

[2]) Der Ausdruck wird allerdings an dieser Stelle nicht gebraucht; er findet sich aber bereits bei Platos Lehrer, Sokrates, auf die Geldherrschaft angewandt. Vgl. Xenophon Mem. IV, 6, 12.

[3]) ib. 551b.

[4]) 551d: . . . *δύο ἀνάγκη εἶναι τὴν τοιαύτην πόλιν, τὴν μὲν πενήτων, τὴν δὲ πλουσίων οἰκοῦντας ἐν τῷ αὐτῷ, ἀεὶ ἐπιβουλεύοντας ἀλλήλοις.*

seits, wenn sie die Massen unter die Waffen rufen, stets zu fürchten, daß ihnen dieselben gefährlicher werden könnten, als der auswärtige Feind.[1])

Das größte aller Übel aber ist nach Plato die dem Geiste der Geldherrschaft entsprechende, oder wenigstens von ihr zugelassene absolute Freiheit der Veräußerung und des Erwerbes der Güter. Es entsteht dadurch jene ungesunde Anhäufung des Kapitals, welche Einzelne überreich macht, während Andere in einen Zustand hoffnungsloser Armut herabsinken. Die Kehrseite des Mammonismus ist der Pauperismus und das Proletariat oder — um uns enger an die Ausdrucksweise Platos anzuschließen — die Klasse der „völlig Besitzlosen", die im Staate leben ohne einen Teil desselben auszumachen, weder wirtschaftlich, als Geschäftsleute und Handwerker, noch militärisch, für den Roß- und Hoplitendienst, ins Gewicht fallen, die eben nichts sind als die „Armen", die „Dürftigen".[2])

Offenbar im Hinblick auf die fortwährende Vernichtung der kleinen Vermögen durch die wenigen großen, die Verknechtung des Volkes durch Pacht und Schulden, wie sie die sozialökonomische Entwicklung der Zeit charakterisiert, stellt Plato es als eine allgemeine Erfahrung hin, daß die Plutokratie die große Masse derjenigen, welche sich nicht zur herrschenden Klasse emporzuschwingen vermögen, am Ende in eine proletarische Existenz herabdrückt.[3]) Er ist sich also völlig klar darüber, daß der zügellose Kapitalismus

[1]) 551e.

[2]) 552a: *ὅρα δή, τούτων πάντων τῶν κακῶν εἰ τόδε μέγιστον αὕτη πρώτη παραδέχεται. Τὸ ποῖον; Τὸ ἐξεῖναι πάντα τὰ αὑτοῦ ἀποδόσθαι, καὶ ἄλλῳ κτήσασθαι τὰ τούτου, καὶ ἀποδόμενον οἰκεῖν ἐν τῇ πόλει μηδὲν ὄντα τῶν τῆς πόλεως μερῶν, μήτε χρηματιστὴν μήτε δημιοῦργον μήτε ἱππέα μήτε ὁπλίτην, ἀλλὰ πένητα καὶ ἄπορον κεκλημένον. Πρώτη ἔφη. Οὔκουν διακωλύεταί γε ἐν ταῖς ὀλιγαρχουμέναις τὸ τοιοῦτον· οὐ γὰρ ἂν οἱ μὲν ὑπέρπλουτοι ἦσαν, οἱ δὲ παντάπασι πένητες.*

[3]) 552d: *Τί οὖν; ἐν ταῖς ὀλιγαρχουμέναις πόλεσι πτωχοὺς οὐχ ὁρᾷς ἐνόντας; Ὀλίγου γ', ἔφη, πάντας τοὺς ἐκτὸς τῶν ἀρχόντων.*

die Tendenz in sich schließt, den Abstand der kleinen Leute von der Aristokratie des Besitzes stetig zu vergrößern, daß also durch ihn die großen Einkommen und Vermögen bedeutend rascher wachsen als der Gesamtwohlstand, und gleichzeitig diejenige Klasse der Bevölkerung, die ohne Besitz von der Hand in den Mund lebt, sowohl absolut, wie relativ eine immer größere wird.

Dazu kommt die durch den Mammonismus großgezogene Klasse der Müßiggänger und Verschwender, die Plato sehr treffend als Drohnen bezeichnet. Dieses Drohnentum ist ein Krebsschaden der Gesellschaft (*νόσημα πόλεως*)[1]) und schlimmer, als das im Bienenstaat. Denn die geflügelten Drohnen hat die Gottheit wenigstens stachellos geschaffen, jene menschlichen aber teilweise mit argen Stacheln versehen. Aus ihnen rekrutiert sich besonders das in der plutokratischen Gesellschaft so zahlreiche Kontingent der Diebe, Beutelschneider, Tempelräuber und Anstifter aller sonstigen Unbill, deren die Staatsgewalt nur mit Mühe Herr wird. Allerdings gibt es im Menschenstaat auch Drohnen, welche nicht in dieser Weise stachelbewehrt d. h. minder beherzt sind, als ihre entschlosseneren Genossen, die im Kampf gegen Sittlichkeit und Recht voranstehen. Dafür aber schweben sie auch stets in Gefahr, im Alter zu Bettlern zu werden und so doch wieder die Zahl der gefährlichen Klassen zu vermehren.[2])

Neben diesem Drohnentum, das überall, wo es auftaucht, ähnliche Störungen im sozialen Organismus erzeugt, wie Schleim und Galle im physischen Körper,[3]) tritt uns als typische Charaktererscheinung der plutokratischen Gesellschaft das S p e k u l a n t e n t u m entgegen: die Leute, von denen Plato sagt, daß sie Begehrlichkeit und Geldgier auf den Herrschersitz in ihrer Seele erheben und mit

---

[1]) Die durch den Kapitalismus großgezogenen Faulenzer nennt ganz im Sinne dieses platonischen Bildes Schäffle (Kapitalismus und Sozialismus S. 33) „nicht bloß Tagediebe, sondern auch Räuber an der Gesellschaft, der sie Lebenskraft entnehmen, ohne Leben aus eigener Kraft zu ersetzen“.

[2]) 554 c.

[3]) 564 b.

Stirnbinden, goldenen Ketten und Ehrensäbeln angethan zum Großkönig in ihrem Innern erkiesen.[1])

Um sich aus niederer Lage emporzuarbeiten, gehen sie mit ihrem ganzen Dichten und Trachten auf im Erwerbe. Während aber ihre Habe durch beharrliche Sparsamkeit und unermüdliche Thätigkeit sich mehrt, verarmen sie an Geist und Gemüt, indem sie Beides zum Sklaven der Erwerbsgier machen und den Verstand über nichts Anderes forschen und sinnen lassen, als wodurch geringeres Vermögen sich mehrt, das Herz aber nichts Anderes bewundern und in Ehren halten lassen, als den Reichtum und die Reichen.[2]) Schmutzige Seelen, die ihren Ehrgeiz auf weiter gar nichts richten, als auf Gelderwerb und was demselben etwa förderlich ist, die aus allem und jedem Nutzen zu ziehen wissen für den Einen Zweck der Kapitalanhäufung. Alles Bildungsinteresse geht ihnen ab; denn wie könnten sie sonst „einen Blinden zum Reigenführer" erkiesen?

Auch in diesen Menschen beginnen sich drohnenartige Begierden (*κηφηνώδεις ἐπιθυμίαι*) zu regen, sobald sich ihnen die Möglichkeit zur Ausbeutung von Schwachen z. B. hilflosen Waisen, oder sonst — z. B. bei der **Verwendung fremder Gelder** — eine Gelegenheit bietet, ungestraft Unrecht zu thun.[1]) Und dabei können diese Leute im geschäftlichen Verkehr als ehrenwerte Männer dastehen! Denn sie sind klug genug, zur rechten Zeit ihre Begierden zurückzudrängen, weil sie wohl zu berechnen wissen, wo ihnen die

---

[1]) 553c.

[2]) 553d.

[3]) Der Gott des Reichtums, Plutos, wurde bekanntlich als blind gedacht. Reigenführer wird er insofern genannt, als bei seinen Verehrern die Geldgier alles andere überwiegt, gewissermaßen den Reigen ihrer Wünsche führt, wie der Chorführer im Drama. —

Zu dem Urteil selbst vgl. die treffende Bemerkung von Schmoller, daß gegenwärtig die Unbildung und Unkultur nicht bloß beim Proletariat, sondern gerade bei den an Besitz am schnellsten wachsenden Gesellschaftskreisen zunehme. Grundfragen S. 108.

[4]) 554c ff.

Unehrlichkeit teurer zu stehen kommen würde, als der Verzicht auf widerrechtlichen Gewinn. Sie erscheinen wohlanständiger, als viele Andere, obgleich sie von der echten Tugend einer mit sich selbst einigen, harmonisch gestimmten Seele himmelweit entfernt sind.[1])

Übrigens arbeitet das Prinzip der Kapitalherrschaft selbst diesem Spekulantentum in die Hand. Der Unersättlichkeit der kapitalistischen Gesellschaft, die von dem was sie als das höchste Gut betrachtet, niemals genug haben kann,[2]) entspricht so recht jene schrankenlose wirtschaftliche Freiheit, welche Jedem gestattet, beliebig über seinen Besitz zu verfügen und ihn zu veräußern, damit ja das Kapital Gelegenheit bekommt, durch Darlehensgeschäfte und schließlich durch den Ankauf verschuldeter Güter sich zu bereichern.[3]) Diese Freiheit bringt vor allem denjenigen den Ruin, welche der Tendenz des kapitalistischen Zeitalters zum unwirtschaftlichen Konsum, zum Luxus, erliegend den Geldmännern in die Hände fallen.[4])

Die Verarmten nun, fährt Plato im Sinne des oben erwähnten Bildes fort, kauern im Staate mit Stacheln und sonstigen Waffen ausgerüstet, die einen mit Schulden überbürdet, die andern ehrlos geworden, wieder andere von beidem betroffen, alle aber

---

[1]) 554e.

[2]) 555b: ἀπληστία τοῦ προκειμένου ἀγαθοῦ, τοῦ ὡς πλουσιώτατον δεῖν γίγνεσθαι.

[3]) 555c. ἅτε, οἶμαι, ἄρχοντες ἐν αὐτῇ οἱ ἄρχοντες διὰ τὸ πολλὰ κεκτῆσθαι, οὐκ ἐθέλουσιν εἴργειν νόμῳ τῶν νέων ὅσοι ἂν ἀκόλαστοι γίγνωνται, μὴ ἐξεῖναι αὐτοῖς ἀναλίσκειν τε καὶ ἀπολλύναι τὰ τῶν τοιούτων καὶ εἰσδανείζοντες ἔτι πλουσιώτεροι καὶ ἐντιμότεροι γίγνωνται.

[4]) Wie nahe sich diese platonische Kritik des Kapitalismus mit analogen Erscheinungen der modernen Litteratur berührt, zeigt u. a. das dramatische Sittengemälde von Henri Becque, „Die Raben". Das leitende Motiv der Handlung ist hier wie dort L'Argent, der Goldrausch. Es wird ganz in platonischem Sinne an dem Leben der modernen Gesellschaft gezeigt, wie die diesem Rausche Verfallenen niemals befriedigt und immer von neuem dürstend ohne Rücksicht und Erbarmen über die wirtschaftlich Schwachen hinwegschreiten, sich wie fressende Aasgeier über sie stürzen, Leib und Seele, Ehr und Gut derselben als willkommene Beute betrachten, ja selbst Recht und Gesetz nach ihrem Willen zu beugen wissen.

voll Haß und über Anschlägen brütend gegen die, welche sie um das Ihrige gebracht, wie überhaupt gegen alle Welt, begierig lauernd auf einen allgemeinen Umsturz."[1]) Die Geldmänner aber, die geduckt umherschleichen wie das leibhaftige böse Gewissen, und diese ihre Opfer gar nicht zu bemerken scheinen „schlendern, verwundend unter den Übrigen auf den, der sich ihnen preisgibt, den Pfeil des Geldes und erzeugen, indem sie in den Zinsen eine reiche Nachkommenschaft solchen Vaters (d. h. des Geldes) an sich bringen, der Drohnen und Bettler die Menge im Staate."

Dabei ist ihnen die Stimmung, die sie durch all das in der Gesellschaft hervorrufen, so wenig eine Mahnung, daß sie ruhig zusehen, wie insbesondere die jüngere Generation sich der Schwelgerei ergibt, allen Anstrengungen des Körpers und Geistes abgeneigt, weichlich und schlaff wird,[2]) während sie selbst gleichgiltig gegen alles Andere, als den Gelderwerb, um wahre Tugend sich eben so wenig bemühen, wie der verachtete Proletarier.[3])

[1]) 555d: *οἱ δὲ δὴ χρηματισταὶ ἐγκύψαντες, οὐδὲ δοκοῦντες τούτους ὁρᾶν, τῶν λοιπῶν τὸν ἀεὶ ὑπείκοντα ἐνιέντες ἀργύριον τιτρώσκοντες, καὶ τοῦ πατρὸς ἐκγόνους τόκους πολλαπλασίους κομιζόμενοι, πολὺν τὸν κηφῆνα καὶ πτωχὸν ἐμποιοῦσι τῇ πόλει.* — Es erinnert lebhaft an diese Ausführung Platos über den Zusammenhang zwischen Kapitalnutzung und sozialer Frage, wenn z. B. Proudhon sagt, daß diese Kapitalnutzung in Gestalt von Rente, Zinsen, Profit, Agio u. s. w. notwendig den **Parasitismus**, den Bettel, das Vagabundentum, den Diebstahl, Mord u. s. w. zur Folge haben müsse.

[2]) Diese Unterscheidung der im Reichtum aufgewachsenen Generation von derjenigen, welche denselben in zäher Arbeit errungen, ist sehr bezeichnend. Sie lehrt uns, wie unrichtig es ist, wenn gewöhnlich, z. B. von Lange (Gesch. des Materialismus II: 456) behauptet wird, daß in den kapitalistischen Perioden des Altertums nicht, wie heutzutage, die Kapitalbildung, sondern der unmittelbare Genuß das maßgebende Interesse gebildet habe.

[3]) 556b. Man sieht, es finden sich in der platonischen Schilderung alle wesentlichen Züge des Bildes, welches die moderne Plutokratie gewährt, von der z. B. Lange (Die Arbeiterfrage S. 59) sagt: „Sie geht mit verhältnismäßig seltenen Ausnahmen von dem Prinzip des bloßen Erwerbs nicht ab. Sie begnügt sich leicht mit einem äußeren Anstrich von Bildung, verachtet das Einfache und Edle, versäumt es in ihrer Nachkommenschaft vor allen Dingen männlichen Mut und Erhabenheit über den Wechsel äußerer

So zieht man selbst jene gefährliche Schmarotzerpflanze auf dem Boden der Geldherrschaft groß, den berufsmäßigen Müßiggang, der mit Hilfe des ererbten Renteneinkommens sich selbst von Beruf und Arbeit dispensiert. Plato hat das Leben dieser reichen Müßiggänger, das zum Spiel der ephemersten Stimmungen und Launen wird, in seiner ganzen inneren Haltlosigkeit mit scharfem Griffel gezeichnet. Der Verfall aller geistigen und moralischen Energie, wie ihn der arbeitslose Rentengenuß mit psychologischer Notwendigkeit herbeiführt, könnte kaum anschaulicher geschildert werden, als in dem Bild, welches Plato von dem „demokratischen", d. h. persönliche Ungebundenheit über alles liebenden Sohne des „oligarchischen" geldmachenden Vaters entworfen hat:

„So lebt der Mann von Tag zu Tage, jedesmal der Begierde, die ihn gerade anwandelt, nachgebend; jetzt zecht er und läßt Flötenspielerinnen kommen, dann wieder trinkt er Brunnen und braucht eine Entfettungskur; jetzt treibt er allerlei Leibesübungen, ein andermal liegt er ganz träge und kümmert sich um gar nichts, dann wieder thut er, als gäbe er sich mit Studien ab. Sehr gewöhnlich ist, daß er Politik treibt, die Tribüne besteigt und sagt und betreibt, was ihm gerade beifällt; oder sein Blick fällt auf Leute, die beim Kriegswesen sind oder auch beim Bankwesen, alsbald wirft er sich mit Eifer hierauf. Und so ist in seinem Leben keine Ordnung, keine Notwendigkeit; er jedoch nennt ein solches Leben süß und frei und lebt es bis an sein Ende."[1])

Freilich arbeitet er mit diesem „freien und glücklichen" Leben, das keine Pflichten kennt, gleichzeitig an der Beschleunigung des Gerichtes, welches die herrschende Gesellschaftsklasse durch das geschilderte Thun und Denken ihrer erwerbenden, wie ihrer genießenden Elemente über sich selbst heraufbeschwört.

Plato hebt dabei vor Allem die psychologische Rückwirkung auf die unteren Volksklassen hervor.

Geschicke zu erzeugen; und so bleibt ihre vermeintlich so unüberwindliche Geldmacht ein Koloß auf thönernen Füßen.

[1]) 561c.

„Wenn bei solcher Gemütsverfassung Herrschende und Beherrschte mit einander in nähere Berührung kommen, bei Reisen, Wallfahrten, Heereszügen u. dgl., insbesondere, wenn in den Gefahren des Krieges der Eine den Andern beobachtet, wird da der Reiche Veranlassung haben, auf den Armen verächtlich herabzusehen? Wird nicht vielmehr das Gegenteil eintreten, wenn etwa ein schlanker, von der Sonne verbrannter Mann aus dem Volke in der Schlacht seine Stelle neben einem Reichen erhält, der an schattige Behaglichkeit gewöhnt ist oder an übermäßiger Wohlbeleibtheit leidet, und er dessen Keuchen und Not mit ansieht? Wird dem Armen da nicht der Gedanke kommen, dergleichen Menschen seien nur durch ihre Schlechtigkeit reich? Und wenn nun das Volk unter sich ist, wird da nicht einer dem andern zuflüstern: Unsere Herren sind im Grunde gar nichts wert?[1])

Dieser zum Bewußtsein der Masse gekommene Widerspruch zwischen der Unwürdigkeit der Regierenden und ihrem Anspruch auf Beherrschung von Staat und Gesellschaft gräbt der politischen Kapitalherrschaft das Grab. Durch die unersättliche Begier nach dem, was sie als höchstes Gut erstrebt und wodurch sie selbst entstand, durch die Vernachlässigung alles anderen um des Gelderwerbes willen richtet sie sich selbst zu Grunde.[2])

Wie es aber bei einem geschwächten Körper nur einer geringen Veranlassung bedarf, damit er erkranke, ja wie er bisweilen auch ohne Anstoß von außen das innere Gleichgewicht verliert, so kann auch über den krankhaften Organismus der plutokratischen Gesellschaft aus geringfügigem Anlaß die Katastrophe hereinbrechen. Der längst entzündete Unheilsbrand (*τὸ κακὸν ἐκκαυόμενον*),[3])

---

[1]) 556d — *ἆρ' οἴει αὐτὸν οὐχ ἡγεῖσθαι κακίᾳ τῇ σφετέρᾳ πλουτεῖν τοὺς τοιούτους, καὶ ἄλλον ἄλλῳ παραγγέλλειν ὅταν ἰδίᾳ ξυγγίγνωνται, ὅτι Ἄνδρες ἡμέτεροι εἰσὶν οὐδέν.*

[2]) 562b: *ὃ προύθετο ἀγαθὸν καὶ δι' οὗ ἡ ὀλιγαρχία καθίστατο — τοῦτο δ' ἦν ὑπέρπλουτος· ἦ γάρ; Ναί. Ἡ πλούτου τοίνυν ἀπληστία καὶ ἡ τῶν ἄλλων ἀμέλεια διὰ χρηματισμὸν αὐτὴν ἀπώλλυ.*

[3]) 556e.

den die Herrschenden nicht zu stillen verstanden, dem sie im Gegenteil immer neue Nahrung zugeführt, er lodert in hellen Flammen empor.

Die Geldoligarchie erntet jetzt, was sie gesäet. Denn auch die Volksherrschaft, die an ihre Stelle tritt, bleibt ein Tummelplatz der drohnenhaften Begierden, welche der Kapitalismus großgezogen. Nur erhalten jetzt die wirtschaftlich Schwachen, die wenig oder nichts Besitzenden die Macht, ihrerseits diesen Begierden gegenüber dem Kapital die Zügel schießen zu lassen.[1] Die Drohnen d. h. die ruinierten Verschwender und Nichtsthuer stellen sich zwischen die Besitzenden und die — in der Demokratie zahlreichste — Klasse derer, die von der Arbeit ihrer Hände leben. Sie wissen die Masse des arbeitenden Volkes an sich zu fesseln, indem sie dessen Gelüste nach dem „Honig" nähren, der nunmehr auf Kosten der Besitzenden zu erbeuten ist. Der Reichtum wird zum Drohnenfutter (*κηφήνων βοτάνη*).[2] Jetzt genügt der bloße B e s i t z des Reichtums, um als Volksfeind verdächtigt zu werden.[3] Die frühere Ausbeutung durch das Kapital vergilt jetzt die Masse und ihre Führer mit einer rücksichtslosen Bekämpfung des Reichtums, mit Verbannungen, Hinrichtungen und Konfiskationen, mit Anträgen auf Schuldenkassierung und Aufteilung des Grundbesitzes. Die bisherigen Träger des Ausbeutungsprinzipes fallen nun ihm selbst zum Opfer.

---

[1]) 565a ff.

[2]) ib.

[3]) 566c. Vgl. übrigens schon die Verse des Euripides in den „Schutzflehenden" 238—45:

„Drei Bürgerklassen gibt es: was die R e i c h e n anbetrifft,
Sie nützen niemand, trachten nur für sich nach mehr.
Die A r m e n, die des Lebensunterhalts ermangeln,
Sind ungestüm und richten schnöderem Neide zugewandt
Auf die Begüterten der Scheelsucht Pfeile,
Getaucht in Zungengift verlockender Verleiter.
Der Mittelstand nur ist der wahre Bürgerstand,
Für Zucht und Ordnung wachend, die das Volk gebot."

Aber auch die aus der Demokratie entstehende ochlokratische Herrschaft der materiellen Interessen, welche das vom Kapitalismus auf wirtschaftlichem Gebiet verwirklichte Prinzip der Freiheit auf alle möglichen anderen Lebensgebiete überträgt, muß an der Übertreibung dieses ihres Prinzipes zu Grunde gehen. Sie erliegt zuletzt dem, in welchem sich der Egoismus und die Selbstherrlichkeit des Individuums am Reinsten verkörpert, der in der rücksichtslosen Geltendmachung des Eigeninteresses sich als der Stärkste erwiesen und „ein Riese riesenhaft sich reckend“[1]) aufrecht stehen bleibt auf dem Stuhle des Staatswagens, nachdem er viele andere zu Boden gestreckt.[2]) So erwächst aus Kapitalismus und Pauperismus und aus dem freien Spiele rein individualistischer Kräfte zuletzt die Gewaltherrschaft, die Tyrannis.[3])

Plato vergleicht an einem andern Ort dieses über alle objektiven sittlichen Mächte sich hinwegsetzende Ringen brutaler Naturinstinkte mit dem Ansturm der Titanen gegen die Himmlischen. Der soziale Daseinskampf scheint ihm mit diesem Erwachen titanenhafter Gelüste in der Menschenbrust zu den rohen gewaltsamen

[1]) *μέγας μεγαλωστί;* ein dem Homer (z. B. Ilias XVI 776) entlehnter Ausdruck.

[2]) 566 d.

[3]) Die größte Freiheit schlägt in die ärgste Knechtschaft um. *Η γὰρ ἄγαν ἐλευθερία ἔοικεν οὐκ εἰς ἄλλο τι ἢ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν καὶ ἰδιώτῃ καὶ πόλει.* 564 a. Eine interessante Parallele zu dieser Erklärung der Tyrannis bildet die Ausführung des von Jamblichos benützten Sophisten (Antiphon? Blaß fr. f. 20): *Γίγνεται δὲ καὶ ἡ τυραννίς . . . οὐκ ἐξ ἄλλου τινὸς ἢ ἀνομίας· οἴονται δέ τινες τῶν ἀνθρώπων ὅσοι μὴ ὀρθῶς συμβάλλονται, τύραννον ἐξ ἄλλου τινὸς καθίστασθαι, καὶ τοὺς ἀνθρώπους στερίσκεσθαι τῆς ἐλευθερίας οὐκ αὐτοὺς αἰτίους ὄντας, ἀλλὰ βιασθέντας ὑπὸ τοῦ κατασταθέντος τυράννου, οὐκ ὀρθῶς ταῦτα λογιζόμενοι . ὅστις γὰρ ἡγεῖται βασιλέα ἢ τύραννον ἐξ ἄλλου τινὸς γίγνεσθαι ἢ ἐξ ἀνομίας τε καὶ πλεονεξίας, μωρός ἐστιν . ἐπειδὰν γὰρ ἅπαντες ἐπὶ κακίαν τράπωνται, τότε τοῦτο γίγνεται . οὐ γὰρ οἷόν τε ἀνθρώπους ἄνευ νόμων καὶ δίκης ζῆν· ὅταν οὖν ταῦτα τὰ δύο ἐκ τοῦ πλήθους ἐκλίπῃ, ὅ τε νόμος καὶ ἡ δίκη, τότε ἤδη εἰς ἕνα ἀποχωρεῖν τὴν ἐπιτροπείαν τούτων καὶ φυλακήν.*

Formen eines vormenschlichen Zeitalters zurückzukehren.[1] Ja es findet sich hier bereits Begriff und Wort des bellum omnium contra omnes des Hobbes („τὸ πολεμίους εἶναι πάντας πᾶσιν"),[2] in welchem die sozialistische Kritik der Gegenwart das charakteristische Kennzeichen der modernen Gesellschaft erblickt.[3])

Mit denselben düsteren Farben wird die Entartung des Volkscharakters durch den Egoismus eines schrankenlosen Erwerbstriebes an einer späteren Stelle geschildert: Die Liebe zum Reichtum, heißt es dort, raubt den Bürgern alle Zeit, für etwas Höheres Sorge zu tragen, als für das eigene Vermögen. Ihre ganze Seele hängt daran, so daß sie sich kaum noch um etwas anderes bekümmern kann, als um den täglichen Gewinn.[4] Die Unterweisung und die Einrichtungen, die diesem Zwecke förderlich sind, nimmt jeder bereitwillig an, anderes aber dünkt ihm lächerlich (*τῶν δὲ ἄλλων καταγελᾷ!*).[5]

Daher kommt es, daß jedermann in unersättlicher Begier nach Gold und Silber jedes Gewerbe, jedes Mittel, sei es ein ehrenhaftes oder nicht, sich gefallen läßt, wenn es nur zum Reichtum führt, daß man vor keiner Handlung zurückschreckt, mag sie nun gottgefällig oder gottlos und noch so schimpflich sein, wenn sie

---

[1]) Leg. III, 701c.

[2]) ib. I, 626e.

[3]) Nach Marx hat die moderne bürgerliche Gesellschaft den „allseitigen Kampf von Mann wider Mann" erzeugt; sie „hat als oberstes Gesetz den Krieg aller nur mehr durch ihre Individualität von einander abgeschlossenen Individuen gegen einander oder mit einem Worte die Anarchie". Vgl. Adler: Die Grundlagen der Marxischen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft S. 254. Ebenso ist es nur die wirtschaftliche Motivierung des platonischen Satzes von dem unvermeidlichen Siege des Stärksten im sozialen Daseinkampf, wenn Proudhon in seinem System der ökonomischen Widersprüche als notwendiges Endergebnis der Konkurrenz, als Ausdruck der siegreichen Freiheit und der Kampfgier das Monopol bezeichnet.

[4]) Leg. VIII, 831c.

[5]) ib. Die Verwilderung des Philistertums!

nur die Möglichkeit gewährt, dem schrankenlosen Bauch- und Phallusdienst zu fröhnen.[1])

Dieses Streben nach sinnlichem Lebensgenuß und nach den Mitteln zu seiner Befriedigung ist eine der Haupttriebkräfte der sozialen Zersetzung. Denn indem man unbekannt mit dauernden und reinen Lustgefühlen nach Art des Viehes auf der Weide stets nach unten blickend und zur Erde und zur Krippe hingebückt mit Fressen und Befriedigung der Liebesbrunst sich gütlich thut, schlägt man sich um den Vorzug in diesen Dingen gegenseitig tot, mit eisernen Hörnern und Hufen aufeinanderstoßend, in der Gier der Unersättlichkeit, weil diese Genüsse nicht das Wirkliche (die Seele) mit wirklichen Genüssen erfüllen. Diese Traumbilder wahren Lustgefühles erzeugen ein rasendes Verlangen in den Unverständigen und werden so zum Gegenstand blutigen Kampfes, wie das Trugbild der Helena in Ilion.[2])

Vierter Abschnitt.

Angriffe der idealistischen Sozialphilosophie auf die Grundlagen der bestehenden wirtschaftlichen Rechtsordnung.

Der Widerspruch zwischen dem von der philosophischen Staatslehre aufgestellten Ideal der sittlichen und geistigen Entfaltung der Persönlichkeit und der durch den Besitz und seine Verteilung bedingten, zu den schwersten Versuchungen führenden Ungleichheit der Lebenslagen, die Unvereinbarkeit des die Gesellschaft beherrschenden Egoismus der materiellen Interessen mit den sittlichen Ideen, die nach den Forderungen derselben Staatslehre in Staat und Recht

[1]) ib. 831d: *διὰ τὴν τοῦ χρυσοῦ τε καὶ ἀργύρου ἀπληστίαν πᾶσαν μὲν τέχνην καὶ μηχανὴν καλλίω τε καὶ ἀσχημονεστέραν ἐθέλειν ὑπομένειν πάντα ἄνδρα, εἰ μέλλει πλούσιος ἔσεσθαι, καὶ πρᾶξιν πράττειν ὅσιον τε καὶ ἀνόσιον καὶ πάντως αἰσχρὰν, μηδὲν δυσχεραίνοντα, ἐὰν μόνον ἔχῃ δύναμιν καθάπερ θηρίῳ τοῦ φαγεῖν παντοδαπὰ καὶ πιεῖν ὡσαύτως καὶ ἀφροδισίων πᾶσαν πάντως παρασχεῖν πλησμονήν.*

[2]) Rep. 586a ff.

zur Verwirklichung gelangen sollen, all das hätte keinen schärferen Ausdruck finden können, als in dem Nachtgemälde, welches hier Plato von der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung seines Volkes entworfen hat.

Allerdings treten in diesem sozialpolitischen Zeitbild eben nur die Mißstände der kapitalistischen Geldwirtschaft und diese in grellster Beleuchtung hervor; auch fehlt es nicht an tendenziösen Übertreibungen, wie z. B. bei der Motivierung des Prinzips der wirtschaftlichen Freiheit. Aber man wird solche Einseitigkeit nur zu begreiflich finden, wenn man sich angesichts der thatsächlichen sittlichen und ökonomischen Übelstände der Zeit in die Empfindungen hineinversetzt, welche den philosophischen Denker auf der reinen Höhe sozial-ethischer Weltanschauung gegenüber dem materialistischen Egoismus und staatsfeindlichen Individualismus der Zeit erfüllen mußte.

Die hellenische Staatslehre hat wahrlich des Großen genug für alle Zeiten geleistet, indem sie diesem extremen Individualismus eine wahrhaft soziale Auffassung entgegenstellte, welche die Freiheits- und Eigentumsfragen aus den Bedingungen des Gemeinschaftslebens heraus zu entscheiden suchte und damit ein Ziel aufstellte, zu dem wir selbst am Ende des neunzehnten Jahrhunderts uns nur mühselig durchzuringen vermögen. Das vierte Jahrhundert v. Chr. hat uns den Kampf vorgekämpft, in welchem wir selbst mitten inne stehen.[1] Es hat einen guten Teil der Geisteswaffen geschmiedet, deren wir uns heute noch wie damals in diesem Kampfe bedienen.

Wenn die hellenische Sozialphilosophie in dem großen Prin-

[1] Es ist unrichtig, wenn Nasse (Entwicklung und Krisis des wirtschaftlichen Individualismus in England. Preuß. Jahrb XXX S. 429) gemeint hat, daß der Individualismus und Sozialismus d. h. das Streben nach möglichster Freiheit der Einzelnen in ihrer Willenssphäre einerseits und nach Unterordnung derselben unter die Zwecke der Gesamtheit und Leitung ihres Handels nach gemeinsamem Plane andererseits sich kaum jemals so scharf entgegengetreten sind, wie in unserer Zeit. Nasse hat dabei nicht an das vierte Jahrhundert v. Chr. gedacht.

zipienstreit zwischen Individualismus und Sozialismus das rechte Mittelmaß zwischen den Extremen nicht zu finden vermochte und in der Verfolgung ihres sozialistischen Ideenganges teilweise selbst wieder zu extremen und utopischen Forderungen gekommen ist, so hat gewiß das Jahrhundert, in welchem Sozialismus und Kommunismus eine „konstante Erscheinung“ geworden sind,[1]) ohne daß eine Ausgleichung gefunden wäre, keine Veranlassung, auf das Zeitalter Platos und Aristoteles geringschätzig herabzusehen, deren sozialpolitische Spekulationen trotz der ungleich geringeren exakten Kenntnis sozialökonomischer Zustände und Entwicklungsgesetze um nichts utopischer sind, als die des modernen Sozialismus von Owen und St. Simon bis herunter zu Hertzka und Bellamy.

Nach dem die Entwicklung des menschlichen Geisteslebens beherrschenden Gesetz von Aktion und Reaktion konnte es gar nicht ausbleiben, daß der unvermeidliche heftige Rückschlag gegen die Einseitigkeiten einer hochgesteigerten materiellen Kultur, gegen die sozialen Disharmonien einer kapitalistischen Wirtschaftsepoche zu prinzipiellen Angriffen auf die Grundlagen dieser kapitalistischen Volkswirtschaft führte.

Man sah, wie gerade mit der fortschreitenden Ausbildung und zunehmenden Macht des Privatkapitals die Auflösung der alten Sitte und Sittlichkeit, steigender Egoismus, größere Genußsucht, immer schamlosere Arten des Gelderwerbes und wucherische Ausbeutung der Schwachen Hand in Hand gingen. Man sah durch die übermäßige Anhäufung des Besitzes in den Händen Einzelner bei gleichzeitiger Verkümmerung Anderer Klassengegensätze entstehen, deren korrumpierende Einflüsse die höchsten Interessen von Staat und Gesellschaft gefährdeten. Man empfand es in den Kreisen aller tiefer Denkenden auf das Schmerzlichste, daß gerade der durch die Entwicklung der kapitalistischen Geldwirtschaft herbeigeführte materielle Fortschritt für die idealen, ethischen Interessen vielfach

[1]) Ausdruck Helds: Sozialismus, Sozialdemokratie und Sozialpolitik Seite 4.

Rückschritt und Verfall bedeutete. Was lag da näher als der Gedanke, daß eben in diesem materiellen Fortschritt und in der Entwicklung des Reichtums an und für sich schon die Ursache aller sozialen Krankheitserscheinungen zu suchen sei? Unter dem übermächtigen Eindruck, den die Erkenntnis des unleugbaren Zusammenhanges zwischen diesen Erscheinungen einerseits und dem Kapitalismus und Pauperismus andererseits auf die Gemüter hervorbrachte, traten andere, für die Beurteilung der Dinge nicht minder bedeutsame Momente unwillkürlich in den Hintergrund. Man übersah, daß die Wurzeln des Guten und Bösen unendlich viel tiefer liegen, als in irgend einer Verfassung der Volkswirtschaft, daß die Quellen des physischen und moralischen Elends unerschöpflich sind. Und so machte man denn für die Schattenseiten des sozialen Lebens der Zeit allzu einseitig jenes wirtschaftliche Moment verantwortlich, welches so viele moralisch und materiell in Fesseln schlug d. h. eben das Kapital.

Indem man aber so von einer einseitig ökonomischen Beurteilung der sozialen Zustände ausging und daher nicht minder einseitige Hoffnungen für Menschenglück und Menschenwohl an die heilende Kraft einer Umgestaltung der Wirtschaftsordnung knüpfte, mußte die Theorie mit innerer Notwendigkeit bis zu einem mehr oder minder radikalen Bruch mit dem ganzen bestehenden Wirtschaftssystem, bis zur Aufstellung eines völlig neuen Prinzipes für die Ordnung des wirtschaftlichen Güterlebens fortschreiten. War die letzte Ursache aller sozialen Übelstände der Gegensatz von Arm und Reich, so konnte in der That eine idealistische Gesellschaftsphilosophie nicht vor der Forderung zurückschrecken, daß die bestehenden Formen des Kapitalerwerbes und die Grundlagen der Kapitalbildung, aus denen sich dieser Gegensatz täglich neu erzeugte, zu beseitigen und durch andere zu ersetzen seien.

Daraus ergab sich ein prinzipieller Widerspruch gegen die herrschende Auffassung des Institutes des Privateigentums und das ganze Eigentums- und Verkehrsrecht. Ein Widerspruch, der im einzelnen ja vielfach das Richtige traf, aber doch — bei der Ein-

seitigkeit des Ausgangspunktes — in der Verfolgung einer an sich berechtigten Tendenz viel zu weit führte.

War durch die ganze bisherige Entwicklung — wenigstens in den Industrie- und Handelsstaaten — die Kapitalbildung und der Kapitalerwerb möglichst begünstigt, das Privateigentum an beweglichen und unbeweglichen Gütern auf das schärfste ausgebildet und — innerhalb gewisser durch die Natur der Stadtstaatwirtschaft bedingter Grenzen — zu einem Rechte freiesten Gebrauches der Güter entwickelt worden, war überhaupt durch die im Wesen der Geldwirtschaft liegende Beweglichkeit aller Verkehrs- und Lebensverhältnisse der menschlichen Selbstsucht reichste Gelegenheit geschaffen worden, sich zur Geltung zu bringen, so führte jetzt der Rückschlag gegen die auflösenden Wirkungen dieser Vorherrschaft individualistischer Tendenzen zu einer Überspannung des Sozialprinzipes, zu dem Verlangen nach einer Fesselung des Privateigentums und des Einzelwillens, welche nicht nur der Bethätigung eines unsittlichen Egoismus, sondern auch dem legitimen Kapitalerwerb, ja schon dem Erwerbstrieb und damit der Kapitalbildung überhaupt die weitgehendsten Schranken auferlegt hätte. Und wenn sich insbesondere als das Resultat des entfesselten Interessenkampfes eine übermäßige Ungleichheit der Vermögensverteilung ergeben hatte, so trat man jetzt den auf dem Boden dieser Ungleichheit entstandenen Disharmonien nicht nur mit der Forderung einer g e r e c h t e r e n, der harmonischen Ausgestaltung des Volks- und Staatslebens günstigeren Vermögensverteilung entgegen, sondern man ging in der Überspannung dieser an sich ja tiefberechtigten Forderung so weit, eine möglichste Nivellierung der wirtschaftlichen Unterschiede überhaupt zu verlangen.

So, meinte man, würde das Privateigentum seiner antisozialen Wirkungen entledigt und der Widerstreit der individuellen Interessen gegen die der Allgemeinheit in die engsten Grenzen gebannt werden.

Wie hätte man aber hoffen dürfen, das genannte Ziel vollkommener zu erreichen als dadurch, daß man die letzten Konse-

quenzen jenes ganzen Ideenganges zog und bis zur Negation des Privateigentums selbst fortschritt?

Solange ein Privateigentum an den wirtschaftlichen Gütern besteht, solange wird ja immer denjenigen Teile der Gesellschaft, dem ein solches Eigentum zufällt, ein anderer gegenüberstehen, der sich von demselben mehr oder minder ausgeschlossen sieht. Es wird für den Erwerbstrieb und den Egoismus immer ein Objekt der Bethätigung übrig bleiben, welches den sittlichen Interessen Abbruch thun kann. Wer daher schon den bloßen *Nichtbesitz* ebenso als ein soziales Krankheitssymptom ansah,[1]) wie die einseitige *Konzentrierung* des Besitzes, wer die Entartung des Erwerbstriebes und des Selbstinteresses schon im Keime verhindern wollte, der mußte dem Urgrund aller Besitzlosigkeit, dem Besitze selbst den Krieg erklären; sein Ideal mußte ein Zustand der Dinge sein, in welchem es ein persönliches Eigentum überhaupt nicht mehr gibt.

Als der erste Theoretiker, welcher sich prinzipiell gegen die wirtschaftliche Ungleichheit aussprach, erscheint für uns *Phaleas* von Chalcedon. Er gehörte nach Aristoteles zu denjenigen, welche in dieser Ungleichheit die eigentliche Ursache aller bürgerlichen Zwietracht sahen[2]) und von ihrer Beseitigung[3]) zugleich eine durchgreifende Verbesserung der Volkssittlichkeit erwarteten,[4]) wenigstens eine Beseitigung der Eigentumsfrevel, die in der bestehenden Gesellschaft durch „Frost und Hunger“ hervorgerufen werden.[5])

[1]) Vgl. die Wendung bei Plutarch Lykurg 8. S. oben S. 128.

[2]) Pol. II, 4, 1. 1266a: *δοκεῖ γάρ τισι τὸ περὶ τὰς οὐσίας εἶναι μέγιστον τετάχθαι καλῶς· περὶ γὰρ τούτων ποιεῖσθαί φασι τὰς στάσεις πάντας. διὸ Φαλέας ὁ Χαλκηδόνιος τοῦτ' εἰσήνεγκε πρῶτος. φησὶ γὰρ δεῖν ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν.* Diese Ausgleichung lasse sich, meint Phaleas, am leichtesten dadurch erreichen, daß die Reichen Mitgift gäben, aber nicht nähmen, und die Armen umgekehrt nähmen, aber nicht gäben (1266b).

[3]) Nach Aristoteles hätte er dabei allerdings nur die Ausgleichung des Grundbesitzes im Auge gehabt (12b. 1267a).

[4]) Ebd. 7: *οὐ μόνον ϑ' οἱ ἄνθρωποι διὰ τὰ ἀναγκαῖα ἀδικοῦσιν, ὧν ἄκος εἶναι νομίζει (Φαλέας) τὴν ἰσότητα τῆς οὐσίας, ὥστε μὴ λωποδυτεῖν διὰ τὸ ῥιγοῦν ἢ πεινῆν κτλ.*

[5]) Ebd.

An Phaleas reiht sich unmittelbar Plato an. Sein sozialökonomischer Standpunkt charakterisiert sich vor allem durch die Energie, mit der er der vulgären Auffassung entgegentritt, als bestände eine der wichtigsten Aufgaben der Politik in der Fürsorge für die möglichste Steigerung des Reichtums.[1] Die wahre Staatskunst erstrebt nach seiner Ansicht das Glück und, da wirkliches Glück nicht ohne Tugend erreichbar ist, die Sittlichkeit der Bürger.[2] Steigerung des Reichtums bedeutet also an sich noch keine Steigerung des Glückes, wenn die, welche ihn besitzen, die erste Bedingung dazu, die Sittlichkeit, nicht leisten und erfüllen. Ist aber gerade von dem Reichen die Erfüllung dieser Bedingung zu erwarten? Plato glaubt diese Frage überall da verneinen zu müssen, wo der in Einer Hand vereinigte Besitz ein gewisses Maß überschreitet. Nach seiner Meinung kann der Besitzer außerordentlichen Reichtums kaum ein wahrhaft sittlicher Mensch sein.[3] Denn wer einerseits alle unsittlichen und unehrenhaften Wege der Bereicherung strenge meidet und andererseits der dem Besitz obliegenden Verpflichtung zu Opfern für „edle und gute" Zwecke (*καλὰ ἀναλώματα*)[4] voll und ganz gerecht wird, bei dem wird es kaum zur Aufhäufung übermäßiger Schätze kommen.[5] Überhaupt besteht zwischen Reichtum und Sittlichkeit von Natur ein

[1]) Leg. V, 742d: *ἔστι δὴ τοῦ νοῦν ἔχοντος πολιτικοῦ βούλησις, φαμέν, οὐχ ἥνπερ ἂν οἱ πολλοὶ φαῖεν, δεῖν βούλεσθαι τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην ὡς μεγίστην τε εἶναι τὴν πόλιν, ἣ νοῶν εὖ νομοθετοῖ, καὶ ὅ τι μάλιστα πλουσίαν, κεκτημένην δ' αὖ χρυσία καὶ ἀργύρια καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν ἄρχουσαν ὅτι πλείστων.*

[2]) 742e.

[3]) Ebd. 742e: *πλουσίους δ' αὖ σφόδρα καὶ ἀγαθοὺς ἀδύνατον (γίγνεσθαι)* cf. 743a: *ἀγαθὸν δὲ ὄντα διαφερόντως καὶ πλούσιον εἶναι διαφερόντως ἀδύνατον.*

[4]) 743a.

[5]) 743b: *ὁ δὲ ἀναλίσκων τε εἰς τὰ καλὰ καὶ κτώμενος ἐκ τῶν δικαίων μόνον οὔτ' ἂν διαφέρων πλούτῳ ῥᾳδίως ἄν ποτε γένοιτο οὐδ' ἂν σφόδρα πένης. ὥστε ὁ λόγος ἡμῖν ὀρθός, ὡς οὐκ εἰσὶν οἱ παμπλούσιοι ἀγαθοί· εἰ δὲ μὴ ἀγαθοί, οὐδὲ εὐδαίμονες.*

solcher Antagonismus, als lägen beide in den Schalen einer Wage und zögen stets nach entgegengesetzten Richtungen.[1]

Der Reichtum wirkt nachteilig durch die Begünstigung von Schwelgerei, Müßiggang und Neuerungssucht, er vernichtet den Geist der sittlichen Selbstbeschränkung;[2] seine unvermeidliche Kehrseite dagegen, die Dürftigkeit, erzeugt Umsturzbegierden, Gemeinheit der Gesinnung (*ἀνελευθερία*)[3], und treibt die Seelen der Menschen durch das Elend zur Schamlosigkeit[4]) oder zu sklavischer Unterwürfigkeit.[5] Selbst die wirtschaftlichen Interessen des Volkes leiden unter beiden Extremen. Denn der reich gewordene Gewerbsmann will nicht mehr arbeiten und der in Armut verkommende kann es nicht in entsprechender Weise, weil ihm die unentbehrlichen Voraussetzungen für den genügenden Betrieb seines Handwerkes fehlen.[6] Das Schlimmste aber ist der Klassenhaß und der Bürgerkrieg, welcher das letzte Ergebnis des Gegensatzes von Arm und Reich zu sein pflegt.[7]

Die Gesellschaft fällt schließlich in zwei feindliche Hälften auseinander, oder, um mit Plato zu reden, der Staat in zwei Staaten, den der Armen und der Reichen, die sich gegenseitig nicht mehr verstehen und mit unversöhnlichem Hasse verfolgen.[8] Es erwächst, wie wir sagen würden, in dem Proletariat eine eigene soziale Gruppe, die dem Interesse des Ganzen ihr besonderes Klasseninteresse und ihre besonderen Klassenforderungen gegenüber-

---

[1]) Rep. VIII, 550e: *ἢ οὐχ οὕτω πλούτου ἀρετὴ διέστηκεν, ὥσπερ ἐν πλάστιγγι ζυγοῦ κειμένου ἑκατέρου, ἀεὶ τοὐναντίον ῥέποντε; καὶ μάλ', ἔφη.*

[2]) Ebd. III, 422a. Leg. 555c.

[3]) Ebd.

[4]) Leg. XI, 919b.

[5]) Ebd. V, 729a: *τὰ μὲν ὑπέρογκα γὰρ ἑκάστων τούτων* (sc. *τῆς τῶν χρημάτων καὶ κτημάτων κτήσεως*) *ἔχθρας καὶ στάσεις ἀπεργάζεται ταῖς πόλεσι καὶ ἰδίᾳ, τὰ δὲ ἐλλείποντα δουλείας ὡς τὸ πολύ.*

[6]) Rep. 421d.

[7]) Leg. V, 744d.

[8]) Rep. 422e.

stellt. Das Ziel dieser Forderungen aber ist nichts Geringeres, als der Besitz der politischen Macht, um die Gesamtheit zu Gunsten der „Bettler und Hungerleider" zu plündern. Die öffentliche Gewalt wird so Gegenstand eines unaufhörlichen Kampfes, der zuletzt die Kämpfenden selbst und mit ihnen den Staat zu Grunde richtet.[1])

Will daher der Staat dieser „schlimmsten Krankheit" (*μέγιστον νόσημα*) entgehen, so wird er weder die Entstehung großen Reichtums, noch drückender Armut (*πενία χαλεπή*) zulassen.[2]) Überhaupt erscheint der „Kampf gegen Armut und Reichtum" als eine der wichtigsten Aufgaben aller Gesetzgebung.[3]) Dieser Kampf gilt insbesondere dem vom Kapitalismus unzertrennlichen Drohnentum, welches „überall, wo es auftaucht, zerrüttend wirkt wie Galle und Schleim im Körper." — „Gegen diese Drohnen muß der Arzt oder Gesetzgeber des Staates ebenso gut, wie der verständige Zeidler frühzeitig sich vorsehen, am besten damit sie sich nicht einnisten, nisten sie sich aber ein, damit sie schleunigst zusamt den Waben herausgeschnitten werden."[4])

In allen wesentlichen Punkten stimmt mit der entwickelten Grundanschauung Platos der Standpunkt seines größten Schülers

---

[1]) 521a: *εἰ δὲ πτωχοὶ καὶ πεινῶντες ἀγαθῶν ἰδίων ἐπὶ τὰ δημόσια ἴασιν, ἐντεῦθεν οἰόμενοι τἀγαθὸν δεῖν ἁρπάζειν οὐκ ἔστι* (sc. *δυνατὴ γενέσθαι πόλις εὖ οἰκουμένη*)· *περιμάχετον γὰρ τὸ ἄρχειν γιγνόμενον, οἰκεῖος ὢν καὶ ἔνδον ὁ τοιοῦτος πόλεμος αὐτούς τε ἀπόλλυσι καὶ τὴν ἄλλην πόλιν.*

[2]) Leg. a. a. O.

[3]) Rep. 421e. Leg. 919b: *ὀρθὸν μὲν δὴ πάλαι τε εἰρημένον, ὡς πρὸς δύο μάχεσθαι καὶ ἐναντία χαλεπόν, καθάπερ ἐν ταῖς νόσοις πολλοῖς τε ἄλλοισι· καὶ δὴ καὶ νῦν ἡ τούτων καὶ περὶ ταῦτα ἐστὶ πρὸς δύο μάχη· πενίαν καὶ πλοῦτον, τὸν μὲν ψυχὴν διεφθαρκότα τρυφῇ τῶν ἀνθρώπων, τὴν δὲ λύπαις προτετραμμένην εἰς ἀναισχυντίαν αὐτήν. τίς οὖν δὴ τῆς νόσου ταύτης ἀρωγὴ γίγνοιτ' ἂν ἐν νοῦν ἐχούσῃ πόλει;*

[4]) Rep. 564c. Ein Satz, der lebhaft an die Forderung Proudhons erinnert, der Taugenichts, der ohne irgend eine soziale Aufgabe zu erfüllen, wie ein anderer, ein Produkt der Gesellschaft verzehrt und oft noch mehr, müsse wie ein Dieb und Parasit verfolgt werden.

überein. So wenig Aristoteles die Ansicht teilt, als sei in dem wirtschaftlichen Güterleben und in dem Eigentumsrecht die alleinige Ursache des sittlichen und materiellen Elends der Gesellschaft zu suchen, so ist doch auch er hinter den genannten wirtschaftspolitischen Forderungen der älteren Theorie nicht zurückgeblieben. Auch er will der Vermehrung der Gütererzeugung prinzipiell eine Grenze gesetzt wissen. Er unterscheidet den „wahren" Reichtum, der nur die für die staatliche und häusliche Gemeinschaft „notwendigen und nützlichen" Güter umfaßt, von dem vulgären Begriff des Reichtums, dem „kein Ziel, erkennbar den Menschen, gesteckt ist."[1]) Jene Verschönerung und Vervollkommnung des Lebens, in der er das Wesen des Glückes erblickt, bedarf nur eines bescheidenen Maßes äußerer Güter und sinnlicher Genüsse, und eine Überschreitung dieses Maßes kann nach seiner Ansicht das wahre Glück des Menschen nur gefährden. Aristoteles verwirft daher von vorneherein jene kapitalistische Spekulation, jene Chrematistik, welche die Schuld trägt, daß es für Reichtum und Erwerb nicht Maß und Ziel zu geben scheint.[2]) Und er bleibt bei dieser prinzipiellen Negation nicht stehen!

Da eine freiwillige Selbstbeschränkung der Einzelnen — zumal auf dem Gebiete der Geldspekulation — nicht zu erwarten ist, so verlangt er, daß die Gesetzgebung im Sinne wirtschaftlicher Ausgleichung dem Erwerbstrieb die entsprechenden Schranken setze. Der Staat darf das „unverhältnismäßige Emporkommen" Einzelner[3]) nicht dulden; er muß durch seine Gesetzgebung präventiv dahin wirken, daß es überhaupt zur Ansammlung übermäßigen Reichtums in einzelnen Händen (zu einer *ὑπεροχὴ πλούτου*) nicht komme,[4])

---

[1]) Pol. I, 3, 9. 1256b: *ἡ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν οὐκ ἄπειρός ἐστιν, ὥσπερ Σόλων φησὶ ποιήσας πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται.*

[2]) Ebd. 1257a: . . . *χρηματιστικήν, δι' ἣν οὐδὲν δοκεῖ πέρας εἶναι πλούτου καὶ κτήσεως.*

[3]) *αὔξησις παρὰ τὸ ἀνάλογον* VIII, 2, 3, 7. 1302b.

[4]) VIII, 7, 7b. 1308b: *καὶ μάλιστα μὲν πειρᾶσθαι τοῖς νόμοις οὕτω ῥυθμίζειν, ὥστε μηδένα ἐγγίγνεσθαι πολὺ ὑπερέχοντα δυνάμει*

ebenso dahin, daß auch das entgegengesetzte Extrem, unverhältnismäßige Armut, verhütet werde. Es darf keinen Besitz geben, der so groß ist, daß er Üppigkeit erzeugt, oder so klein, daß er zum Darben führt.[1]) Denn „die Armut erzeugt Aufruhr und Verbrechen."[2]) Ja vom Standpunkt des besten Staates hat Aristoteles wenigstens in Beziehung auf das Eigentum an Grund und Boden geradezu das Prinzip völliger Besitzes**gleichheit** als eine Forderung der Gerechtigkeit aufgestellt.[3])

Am schärfsten hat endlich den prinzipiellen Gegensatz gegen den Kapitalismus die Ethik der cynischen Schule formuliert. „In einem reichen Staat, wie in einem reichen Haus," sagt Diogenes, „kann die Tugend nicht wohnen."[4]) Die Liebe zum Besitz ist für ihn „die Mutterstadt aller Übel."[5]) Von **Natur**, sagt ein späterer Anhänger dieser Ethik, sind die Menschen zur Tugend geschaffen, die meiste Unsittlichkeit stammt aus dem Reichtum; zahllose Übel wären nicht, wenn der Reichtum nicht wäre.[6])

Ebenso ist es nur die Wiederholung von Ideen aus der

μήτε φίλων μήτε χρημάτων, εἰ δὲ μή, ἀποδημητικὰς ποιεῖσθαι τὰς παραστάσεις αὐτῶν. Vgl. 1303a über die politische Gefahr der Konzentrierung des Reichtums.

[1]) II, 4, 5. 1266b: — (*οὐσίαν*) *ἢ λίαν πολλὴν ὥστε τρυφᾶν, ἢ λίαν ὀλίγην ὥστε ζῆν γλίσχρως.*

[2]) *ἡ δὲ πενία στάσιν ἐμποιεῖ καὶ κακουργίαν* (II, 3, 7. 1265b).

[3]) IV, 9, 8. 1330a f. später.

[4]) Stob. flor. 93, 35. *Διογένης ἔλεγε, μήτε ἐν πόλει πλουσίᾳ μήτε ἐν οἰκίᾳ ἀρετὴν οἰκεῖν δύνασθαι.*

[5]) *φιλαργυρία μητρόπολις πάντων τῶν κακῶν.* Diogen. Laert. VI, 50. In Beziehung auf die Armut nimmt allerdings die Ethik des Cynismus eine andere Stellung ein, insoferne als sie eine *αὐτάρκεια*, eine Emanzipation des Individuums von allen über das primitivste Maß hinausgehenden Bedürfnissen predigt, welche die Armut von vorneherein als ungefährlich, ja als Vorzug erscheinen läßt. Diogenes nennt sie bekanntlich geradezu eine Tugend. Stob. flor. 95, 19: *πενία αὐτοδίδακτος ἀρετή.*

[6]) Teles bei Stob. 93: *καθ' αὑτοὺς μὲν ἄνθρωποι πρὸς ἀρετὴν γεγόνασι, οὗτος δὲ* (sc. *ὁ πλοῦτος*) *ἐφ' αὑτὸν τρέπει: — ἐξ αὐτοῦ δὲ αἱ πλεῖσται τῷ ὄντι πονηρίαι· καὶ μύρια τῶν κακῶν οὐκ ἂν ἦν, εἰ μὴ ὁ πλοῦτος ἦν.*

Gedankenwelt dieser Epoche, wenn in Plutarchs Biographien des Lykurg[1] und des Königs Kleomenes[2] Reichtum und Armut schlechthin — nicht bloß ein Übermaß — als Grundübel und schlimmste Krankheitsformen der bürgerlichen Gesellschaft bezeichnet werden, deren Heilung als das höchste Problem für den wahrhaft großen Staatsmann erscheint.

Was nun die in solchen Anschauungen wurzelnde Kritik der Institutionen betrifft, aus denen sich Mammonismus und Pauperismus das sittliche und materielle Elend immer wieder von neuem erzeugt, so richten sich die Angriffe des Sozialismus hauptsächlich auf drei Einrichtungen der bestehenden Gesellschaft: das Institut des Privateigentums, den Gebrauch des Geldes und den Handel.

Plato erhoffte noch in der Zeit, als er den „Staat" schrieb, von einer Rechtsordnung, welche mit dem Privateigentum gebrochen, eine vollkommene Verwirklichung des sozialen Friedens. Er bezeichnet es als ein „Auseinanderreißen der bürgerlichen Gemeinschaft" (*διασπᾶν τὴν πόλιν*), wenn der Eine das, der Andere jenes sein Eigen nennt, wenn jeder sich in dem ausschließlichen Besitz einer Behausung befindet, in welcher er Alles zusammenraffen kann, was er irgend vor den Anderen zu erwerben vermag: Ein Erwerb, der das Individuum isoliert, weil sein Ergebnis, der Alleinbesitz, nur solche Empfindungen, sei es der Lust oder des Leides, erregt, die von dem Einzelnen allein empfunden werden. Gegenüber dieser Isolierung durch das Privateigentum ist Platos Ideal ein Zustand, in welchem alle diejenigen, für welche derselbe durchführbar ist, infolge völliger Gemeinschaft der Güter „möglichst

[1]) c. 8: *ὕβριν καὶ φθόνον καὶ κακουργίαν καὶ τρυφὴν καὶ τὰ τούτων ἔτι πρεσβύτερα καὶ μείζω νοσήματα πολιτείας, πλοῦτον καὶ πενίαν, ἐξελαύνων συνέπεισε* (*Λυκοῦργος*) ... *ζῆν μετ' ἀλλήλων ἅπαντας ὁμαλεῖς καὶ ἰσοκλήρους τοῖς βίοις γενομένους κτλ.*

[2]) c. 10: *εἰ μὲν οὖν δυνατὸν ἦν ἄνευ σφαγῆς ἀπαλλάξαι τὰς ἐπεισάκτους τῆς Λακεδαίμονος κῆρας, τρυφὰς καὶ πολιτελείας καὶ χρέα καὶ δανεισμοὺς καὶ τὰ πρεσβύτερα τούτων κακά, πενίαν καὶ πλοῦτον, εὐτυχέστατον ἂν ἡγεῖσθαι πάντων βασιλέων ἑαυτὸν ὥσπερ ἰατρὸν ἀνωδύνως ἰασάμενον τὴν πατρίδα.*

denselben Schmerz und dieselbe Freude teilen.“[1]) Ein solcher Zustand, wo niemand etwas für sich besitzt, würde nach Platos Ansicht die Befreiung von all dem Kampf und Streit bedeuten, welcher unter den Menschen um des Besitzes irdischer Güter willen zu entstehen pflegt.[2])

Allerdings war Plato von Anfang an überzeugt, daß so, wie die große Mehrzahl der Menschen nun einmal ist, dieser ideale Kommunismus nur annähernd zu verwirklichen sei; und später hat er bekanntlich auch diese Hoffnung wesentlich herabgestimmt.[3]) Allein die Art und Weise wie er auch da noch in den unvermeidlichen Konsequenzen des Privateigentums, in der zunehmenden wirtschaftlichen Differenzierung der Gesellschaft die Erklärung für den Verfall der Sittlichkeit suchte, beweist zur Genüge, daß er sich innerlich niemals mit dem Institute ausgesöhnt hat.

Überaus bezeichnend ist in dieser Hinsicht seine Lehre von dem sozialen Frieden und der sittlichen Reinheit des primitiven Naturzustandes, die er — wie wir sahen — noch in seinem letzten Werke vertrat.[4])

Diese sozialistische Lehre vom Naturzustand ist die völlige Umkehrung der früher erwähnten rein individualistischen Auffassung des Naturzustandes als des rücksichtslosen Gewalts- und Überlistungskrieges der Starken gegen die Schwachen. Doch stimmt sie

[1]) Rep. V, 464c: *Ἆρ' οὖν οὐχ, ... ποιεῖ μὴ διασπᾶν τὴν πόλιν, τὸ ἐμὸν ὀνομάζοντας μὴ τὸ αὐτό, ἀλλ' ἄλλον ἄλλο, τὸν μὲν εἰς τὴν αὑτοῦ οἰκίαν ἕλκοντα ὅ τι ἂν δύνηται χωρὶς τῶν ἄλλων κτήσασθαι, τὸν δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ἑτέραν οὖσαν, καὶ γυναῖκα τε καὶ παῖδας ἑτέρους ἡδονάς τε καὶ ἀλγηδόνας ἐμποιοῦντας ἰδίων ὄντων ἰδίας, ἀλλ' ἑνὶ δόγματι τοῦ οἰκείου πέρι ἐπὶ τὸ αὐτὸ τείνοντας πάντας εἰς τὸ δυνατὸν ὁμοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς εἶναι;*

[2]) Ebd. 464d: *δίκαι τε καὶ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐκ οἰχήσεται ἐξ αὐτῶν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, διὰ τὸ μηδὲν ἴδιον ἐκτῆσθαι πλὴν τὸ σῶμα, τὰ δ' ἄλλα κοινά; ὅθεν δὴ ὑπάρχει τούτοις ἀστασιάστοις εἶναι, ὅσα γε διὰ χρημάτων ἢ παίδων καὶ ξυγγενῶν κτῆσιν ἄνθρωποι στασιάζουσιν;*

[3]) leg. V, 739b.

[4]) S. oben S. 111 f.

mit dieser letzteren insoferne überein, als auch sie aus ihrer Anschauung über das wahrhaft Naturgemäße unmittelbar praktische Konsequenzen für die Gestaltung der gegenwärtigen Gesellschaft zieht. Freilich in durchaus entgegengesetztem Sinn! Während der Individualismus den freien Konkurrenzkampf als eine Forderung des Naturrechtes proklamierte, will der naturrechtliche Sozialismus Platos im Gegenteil die möglichste Beseitigung der Rivalität, des Wettstreites um die wirtschaftlichen Güter, in welchem er nur eine Quelle sittlichen Elends und sozialen Unfriedens zu erblicken vermochte.

Offenbar von diesem Gesichtspunkt aus meint Plato, indem er an die volkstümliche Auffassung des unschuldsvollen Naturzustandes als eines goldenen Zeitalters unter der Herrschaft des Kronos anknüpft, daß für die bürgerliche Gesellschaft der einzige Weg aus Unheil und Elend darin bestehe, daß sie „auf alle mögliche Art die Lebensweise, wie sie nach der Sage unter Kronos bestanden,[1]) nachahme, und dem, was sich Unsterbliches in uns befindet (d. h. der Vernunft) gehorsam das häusliche und öffentliche Leben zu gestalten sucht, als Gesetz vorzeichnend, was die Vernunft festsetzt."[2])

Daß die Verwirklichung dieses Vernunftsrechtes, welches so zugleich als das wahrhaft naturgemäße Recht erscheint, einen radikalen Bruch mit dem Bestehenden bedeuten würde, wird von Plato selbst an der genannten Stelle unzweideutig ausgesprochen. Im Rahmen der Staats- und Gesellschaftsordnung der Wirklichkeit, über welche

---

[1]) Dieselbe wird schon im „Staatsmann" (271e) als ein Zustand des absoluten Friedens charakterisiert, der „εἰρήνη, αἰδὼς, εὐνομία, ἀφθονία δίκης." cf. ib. ἀστασίαστα καὶ εὐδαίμονα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπειργάζετο γένη. Wenn also Plato Leben und Sitte des sagenhaften saturnischen Zeitalters als Muster hinstellt, so ist das im Ergebnis dasselbe, als wenn er unmittelbar an seine Theorie vom Naturzustand angeknüpft hätte.

[2]) Leg. 713e: ἀλλὰ μιμεῖσθαι δεῖν ἡμᾶς οἴεται πάσῃ μηχανῇ τὸν ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενον βίον, καὶ ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι, τούτῳ πειθομένους δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ τάς τ' οἰκήσεις καὶ τὰς πόλεις διοικεῖν, τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον.

nicht das Vernunftrecht waltet, sondern das „endlose und unersättliche Übel“ (*ἀνήνυτον καὶ ἄπληστον κακὸν νόσημα*) menschlicher Begierden, gibt es nach Plato kein Mittel der Rettung (*σωτηρίας μηχανή*).[1] Der Absolutismus des Naturrechtes und der unverfälschten Natursittlichkeit tritt den vermeintlich künstlichen Ordnungen der verfälschten Wirklichkeit hier ebenso schroff ablehnend gegenüber, wie in der neueren Philosophie. An Stelle des schlechten von der Selbstsucht und der Unwissenheit diktierten positiven Rechtes soll ohne weiteres das durch die Vernunft gefundene Naturrecht zum staatlichen Gesetze werden.

In der Lehre vom Naturzustande hatte der Sozialismus das geistige Rüstzeug gefunden, mit dem er die bestehende Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu überwinden gedachte. Wurde diese Lehre anerkannt, so hörte die ganze soziale Ordnung und das durch sie legitimierte Institut des Privateigentums auf, als etwas Unantastbares zu gelten. Die Gesellschaft und ihre Organisationsform selbst war als ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung erkannt und damit die Möglichkeit gegeben, den als soziales „Grundübel“ proklamierten Gegensatz von Arm und Reich und alle seine Folgezustände als den Ausfluß der bestehenden sozialen und der auf sie gegründeten rechtlichen Verhältnisse hinzustellen, die grundsätzliche Umgestaltung der letzteren im Namen der Geschichte selbst zu fordern. Die große Frage nach der Möglichkeit und Durchführbarkeit einer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, die auf völlig anderen Grundlagen, als die bestehende beruhte, war in bejahendem Sinne beantwortet.

Wenn auch Plato — wie gesagt — auf das Äußerste, auf die Beseitigung des Privateigentums thatsächlich verzichten gelernt hatte, so erscheint doch angesichts der ganzen Art und Weise, wie er den Kommunismus wenigstens als Ideal festhielt, wie er noch in seinem letzten sozialpolitischen Werk das Privateigentum durch die möglichste Fesselung des Eigentumsgebrauches und des Erwerbstriebes unschädlich zu machen suchte, der prinzipielle Gegensatz gegen

[1]) ib. 714a.

die ganze bisherige geschichtliche Entwicklung nirgends aufgegeben. Eine soziale Theorie, welche den Wettstreit um den Erwerb des Eigentums, die Konkurrenz, in solchem Grade unterdrücken will, setzt sich mit den historischen Grundlagen der Gesellschaft kaum weniger in Widerspruch als der Kommunismus.

Es war ja an sich vollkommen gerechtfertigt, wenn Plato die entsittlichenden Wirkungen der reinen und ausschließlichen Konkurrenz um den Geldvorteil, den Materialismus des Zeitgeistes und die Verdrängung der edleren Triebe durch die Pleonexie mit flammenden Worten geißelte. Man wird ihm auch zugeben müssen, daß er bei seiner Polemik wesentlich die eine Seite der Konkurrenz: den Kampf, den wirtschaftlichen Interessenstreit, im Auge hat, und daß eine Entwicklung der Gesellschaft, welche das Gebiet dieses Kampfes möglichst einschränkt,[1]) in der That ein wünschenswertes Ziel ist. Die Bestrebungen der edelsten Geister der Gegenwart drängen ja ebenfalls auf dieses Ziel hin. Ich erinnere an die Idee des Schiedsgerichtes, welches den Antagonismus der wirtschaftlichen Parteien wenn auch nicht aufhebt, so doch auf freundschaftliche Weise aussöhnen will, an die weitergehende Idee der Kooperation, welche eine Interessengleichheit und Interessengemeinschaft zwischen den am Produktionsprozeß Beteiligten — Unternehmern und Arbeitern — herstellen und so durch Beseitigung des Zwietrachtsstoffes ein lebendes Gefühl der Solidarität erzeugen will: Ideen, die, so neu sie sind, doch schon da und dort dem Prinzip der Konkurrenz d. h. des wirtschaftlichen Interessenkampfes Terrain abgewonnen haben und in der Zukunft ohne Zweifel noch mehr abgewinnen werden.

So sehr nun aber in gewisser Beziehung der hellenische Sozialismus mit seinem Kampf gegen die Entartung der Konkurrenz recht hat, so ist doch andererseits nicht minder gewiß, daß das von ihm aufgestellte Ideal eines absolut konkurrenzlosen Zustandes eine

[1]) Was der Amerikaner John Black in seiner philosophy of wealth (1886) als „non competitive economics“, als „displacement of competition“ bezeichnet.

reine Utopie und die reaktionäre Verherrlichung primitiverer Gesellschaftszustände, völlig abgestorbener volkswirtschaftlicher Lebensformen eine Verirrung ist.

Schon die geschichtliche Grundanschauung, die hier zum Ausdruck kommt, thut der Natur der Dinge Gewalt an. Nicht der Friede bildet den Ausgangspunkt der Entwicklung, sondern es sind vielmehr tierähnliche Daseinskämpfe gewesen, welche die Anfänge der Menschengeschichte beherrscht haben müssen. Wenn auch das „Raum für alle hat die Erde“ damals in extensiver Richtung volle Wahrheit besaß, so galt dasselbe doch nicht wirtschaftlich in dem Grade, wie die Lehre vom Naturzustand voraussetzt. Sie übersieht, daß der primitive Mensch noch viel zu wenig die Ausnützung des von der Natur Gebotenen verstand, daß er daher unvermeidlich durch den Erhaltungs- und Entfaltungstrieb auch zum Kampf um die Sicherung und Erweiterung der Existenzbedingungen getrieben wurde. Sie übersieht ferner, daß dieser Kampf die unentbehrliche Voraussetzung alles Kulturfortschrittes gewesen ist und innerhalb gewisser Schranken im Interesse der höchstmöglichen Kraftentwicklung der Produktion immer unentbehrlich bleiben wird.

Denn in einer Gesellschaftsordnung, in welcher die aus der natürlichen Verschiedenheit der Individuen entspringenden Interessengegensätze überhaupt keinen Raum mehr für ihre Bethätigung fänden, würde mit dem wirtschaftlichen Interessenkampf aller Wettstreit d. h. alles Wettstreben überhaupt und damit auch die Vervollkommnung der Gesellschaft, wie der Individuen aufhören. Der Wettstreit ist die höchste Form der vervollkommnenden Auslese im Daseinskampf der Individuen.[1]) Das Prinzip der Kooperation und der Solidarität wird daher neben dem des Wettstreites immer nur eine relative Geltung beanspruchen können und im übrigen wird, was den letzteren selbst angeht, der Fortschritt darin zu suchen sein, daß der Wettstreit möglichst humane und edle Formen annimmt, daß der mit Gewalt und List durchgeführte Streit, der

[1]) Vgl. Stein: Darwinismus und Sozialwissenschaft. Gesammelte Aufsätze 34.

tierische Vernichtungskampf zwischen den Individuen möglichst beseitigt wird. Wer daher, wie der naturrechtliche Sozialismus der Griechen, das Heil der Gesellschaft in Zuständen sieht, welche eine radikale Unterdrückung des wirtschaftlichen Wettbewerbes bedeuten würden, der bekämpft zugleich den wirtschaftlichen Fortschritt und damit die höhere Zivilisation überhaupt.

In der cynisch-stoischen Auffassungsweise tritt das ja bekanntlich ganz deutlich zu Tage. Aber auch schon bei Plato sehen wir, daß er sich dieser Konsequenz des genannten Standpunktes keineswegs gänzlich hat entziehen können.

Allerdings denkt Plato nicht entfernt daran, im Sinne cynisch-stoischer Ideale der ganzen Kultur seiner Zeit den Scheidebrief zu geben. Die Art und Weise, wie er einmal das Leben einer nach seiner Ansicht wahrhaft gesunden Gesellschaft (*πόλις ἀληθινή ὑγιής*) schildert, ihre heitere Genügsamkeit und sinnvolle Selbstbeschränkung des Daseins,[1]) — ist doch wesentlich verschieden von der quietistischen und kulturfeindlichen Anschauungsweise derjenigen, welche die Gesellschaft am liebsten auf den Standpunkt von armen Wilden zurückgeschraubt hätten.[2]) Auch zeigt seine bekannte Forderung, durch eine weitgehende Arbeitsteilung, die Leistungen der technischen Produktion möglichst zu steigern, daß ihm die Vervollkommnung der materiellen Lebensbedingungen keineswegs gleichgültig war,

[1]) Rep. II, 369b ff.

[2]) Dies verkennt Zeller vollständig, wenn er meint, Plato habe bei der Schilderung der „*πόλις ὑγιής*“ das cynische Staatsideal (des Antisthenes) im Auge gehabt; eine Ansicht, bei der dann der weitere — sehr verbreitete — Irrtum unvermeidlich ist, daß jene Schilderung nur ironisch gemeint sei. Phil. d. Gr. II(a)[4] 325 A. 5 u. 893. — Wie Dümmler (Prolegomena 62) angesichts der entwickelten Arbeits- und Ständegliederung, der zur Weinkultur, zur Geldwirtschaft, ja zum auswärtigen Handel fortgeschrittenen Volkswirtschaft der „*πόλις ὑγιής*“ von „tierischen Zuständen“ reden kann, bei denen selbst von moralischen Vorstellungen, von „*δίκη* und *ἀδικία* noch gar nicht die Rede sein“ könne, ist mir unbegreiflich. Steht nicht der in den „Gesetzen“ als idealer Hort der Gerechtigkeit gepriesene Naturzustand noch auf einem weit niedrigeren Kulturniveau? —

daß er dieselbe als die Grundlage alles höheren geistigen Aufschwunges sehr wohl zu schätzen wußte.

Allein es war doch andererseits die unvermeidliche Konsequenz der oben genannten Einseitigkeit in den sozial-ethischen Grundanschauungen Platos, daß die Frage des wirtschaftlichen Fortschrittes zuletzt doch auch bei ihm nicht zu ihrem Rechte kommt. Wo Ein Gesichtspunkt alles andere so sehr überragt, wie es bei dem hochgespannten ethischen Idealismus dieses Systems der Fall ist, da müssen notwendig andere Interessen verhältnismäßig leiden, muß alles übrige Denken sich gleichsam unter die Herrschaft dieses Einen Grundzuges beugen, von ihm das charakteristische Gepräge erhalten.[1]

Bezeichnend dafür ist die Art und Weise, wie in der Schilderung des Verfalles der ursprünglich gesunden Gesellschaft unter den Symptomen der Entartung neben den Äußerungen des Luxus und der Ausschweifung auch Errungenschaften der Kultur aufgezählt werden, die keineswegs an und für sich, sondern nur durch Mißbrauch oder Übertreibung zu einer Gefahr für das sittliche und physische Wohl werden können, und die er selbst im idealen Vernunftstaat nicht alle auszuschließen vermag. Plato kann sich nicht genug thun, der Gesellschaft dasjenige, was ihm als Ursache ihres „Fieberzustandes“ erscheint, bis ins Einzelste hinein vor Augen zu stellen: Den Luxus, der für die prunkvolle Ausstattung der häuslichen Einrichtung und der Kleidung „die Malerei und die Buntfärberei in Bewegung setzt“ und nur in der Verwertung des kostbarsten Materials, wie Gold und Elfenbein, sein Genügen findet, die sonstigen immer mannigfalter werdenden Befriedigungsmittel der Üppigkeit, Salben und Räucherwerk, Leckereien und Lustdirnen, —

[1]) Es gilt in diesem Sinne für Plato und die verwandte Litteratur dasselbe, was Endemann über die ökonomischen Grundsätze der kanonistischen Lehre (Jahrb. f. Nationalök. u. Stat. I) und Schmoller (Ztschr. f. d. Staatsw. 1860. 470 ff.) über die nationalökonomischen Ansichten der deutschen Reformationsperiode bemerkt hat, die überhaupt mit ihrem einseitigen, religiös-sittlichen Ausgangspunkt die bedeutsamsten Analogien zu der platonischen Sozialphilosophie darbieten, vielfach ja sogar direkt an Plato anknüpfen.

den „Schwarm überflüssiger Menschen", wie Jäger aller Art (so!), nachbildende Künstler (*μιμηταί*), d. h. Bildhauer, Maler, Musiker; die Dichter mit ihren Handlangern, den Rapsoden, Schauspielern, Chortänzern, Entrepreneuren; die Bijouterie- und Putzwarenfabrikanten, Kinderaufseher, Ammen, Wärterinnen, Kammermädchen und Putzmacherinnen, Barbiere, Köche, Leckereienhändler u. s. w.[1] Diese verschiedenartigen Elemente — der Künstler ebenso wie die Lustdirne, der Dichter wie der Lieferant gastronomischer Genüsse — sie alle werden hier zu einer einzigen homogenen Masse zusammengefaßt, die nur dazu geschaffen scheint, den Leidenschaften, dem Laster und der Thorheit zu dienen, dem Materialismus zum Siege zu verhelfen, obgleich sonst Plato keineswegs verkennt, was z. B. die schönen Künste für die idealen Interessen zu leisten vermögen.

Aber stärker als solche Erwägungen ist der düstere Eindruck, welchen der Mißbrauch der Kulturerrungenschaften, die wirtschaftlichen, sittlichen und politischen Gefahren einer einseitigen Luxusproduktion, sowie die Überschätzung der äußeren Güter auf das Gemüt des Denkers ausübte. Ich erinnere nur an die bereits in einem früheren Dialog ausgesprochene Verurteilung des perikleischen Athens und der ganzen Politik der Demokratie, welche die Stadt reichlich mit Häfen, Mauern, Werften, Tributen und anderem solchen „Tand" (*τοιούτων φλυαριῶν*) ausgestattet habe, statt mit dem Geiste der Besonnenheit und Gerechtigkeit.[2])

So wenig bedeuten von diesem Standpunkt aus die „sogenannten Güter",[3]) daß Plato keinen Augenblick Bedenken trägt,

---

[1]) Rep. 373a ff.

[2]) Gorgias 517.

[3]) *τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ πλοῦτοί τε καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη παρασκευή.* Rep. 495a. Übrigens sei hier auch, um Plato völlig gerecht zu werden, auf die Klage des **Demosthenes** hingewiesen, daß infolge der einseitigen Hingabe des Volksgeistes an die materiellen Interessen selbst die damals glänzenden äußeren Machtmittel des Staates nahezu wertlos geworden seien. Phil. III, 120, 40: *ἐπεὶ τριήρεις γε καὶ σωμάτων πλῆθος καὶ χρημάτων καὶ τῆς ἄλλης κατασκευῆς ἀφθονία, καὶ τἄλλ' οἷς ἄν τις ἰσχύειν τὰς πόλεις κρίνοι, νῦν ἅπασι καὶ πλείω καὶ μείζω ἐστὶ τῶν τότε πολλῷ. ἀλλὰ ταῦτ'*

um des sozial-ethischen Interesses willen Forderungen zu stellen, deren Verwirklichung die Produktivität der gesamten Volkswirtschaft auf ein um Jahrhunderte niedrigeres Niveau herabgedrückt hätte. Es genügt ihm, daß damit zugleich der Kreis der Güter beschränkt worden wäre, an welchen sich Rivalität und Leidenschaft entzünden kann, daß die bürgerliche Gesellschaft gezwungen wäre, in Produktion und Konsumtion sich auf das wirklich „Notwendige“ zu beschränken und allen überflüssigen, künstlichen Bedürfnissen zu entsagen, die jetzt die Gesellschaft in einen „Fieberzustand“ versetzen.[1])

Diese Forderungen finden ihren Ausdruck zunächst darin, daß dem Ackerbau, überhaupt der Urproduktion, die erste Stelle hoch über allen anderen Erwerbszweigen angewiesen wird. Der Erwerb soll vor allem und hauptsächlich in dem gesucht werden, „was der Landbau hergibt und erzeugt“, weil dies den Erwerbenden nicht nötigen wird, „das zu vernachlässigen, um dessen willen man Erwerb sucht, nämlich Seele und Leib.“[2]) Im Ackerbau liegt nach dieser Anschauung die beste Gewähr für die Erhaltung reiner und einfacher Sitte, während von Handwerk, Handel und Geldgeschäft schwere Nachteile für das physische und sittliche Wohlsein befürchtet, insbesondere Geld und Handel als Hauptursache der Besitzesungleichheit, der sozialen Zersetzung und der Selbstsucht mit größtem Mißtrauen betrachtet werden.

Daher soll neben dem Ackerbau für die anderen Erwerbszweige nur soweit ein Spielraum übrig bleiben, als es unabweisbare Bedürfnisse notwendig erscheinen lassen. Es soll, wie Plato sich ausdrückt, „ein eifriger Erwerb durch handwerksmäßiges Treiben nicht stattfinden,“[3]) und ebenso soll der Stand der Handelsleute so wenig zahlreich sein, als nur immer möglich.[4]) Eine Forderung,

---

αχρηστα, ἄπρακτα, ἀνόνητα ὑπὸ τῶν πωλούντων γίγνεται (infolge der Bestechlichkeit). Vgl. IV, 144.

[1]) Der bestehende Staat ist eine *πόλις φλεγμαίνουσα*. ib. 372e.

[2]) Leg. 743e.

[3]) *χρηματισμὸς πολὺς διὰ βαναυσίας*. ib. 743d.

[4]) ib. 919c.

die Luther in ähnlicher Unterschätzung der nichtlandwirtschaftlichen Erwerbsthätigkeiten in die Worte gekleidet hat, daß es „viel göttlicher wäre, Ackerwerk mehren, diese feine und ehrliche Nahrung, und Kaufmannschaft mindern.“[1])

Auch diese feindliche Stellung gegenüber dem Handel ist die unvermeidliche logische Konsequenz der ganzen geschilderten Gedankenrichtung und findet sich daher zu allen Zeiten wieder, wo wir ähnlichen sozialpolitischen Ideen begegnen. Die Wirksamkeit des Eigennutzes und der Selbstsucht würde in der That durch möglichste Annäherung an naturalwirtschaftliche Zustände bedeutend an Terrain verlieren. Wo man fast ausschließlich für sich und seine Familie arbeitet und in der Regel nicht mehr produziert, als man für seine Wirtschaft braucht, wo der Einzelne überwiegend auf seine eigene Kraft und Leistung angewiesen ist und selten in die Lage kommt, die Arbeitsprodukte Anderer durch Tausch in Anspruch zu nehmen, wo demnach der Verkehr noch unentwickelt ist, da ist der Spielraum für die Bethätigung des wirtschaftlichen Egoismus naturgemäß ein mehr oder minder beschränkter.

Wenn dagegen der Handel und die Masse der zum Tausch geeigneten und bestimmten Güter zunimmt, wenn „dem Bauern der Händler gegenübertritt, dem Fremden der Fremde, jeder bedacht so billig zu kaufen und so teuer zu verkaufen als möglich, ohne Rücksicht auf Nutzen oder Schaden des Andern“, dann entwickelt sich jenes „versteckte Ringen in friedlicher Form“,[2]) welches recht eigentlich unter dem Bann des Egoismus steht. Während die Thätigkeit des für sich selbst arbeitenden Landwirtes, Viehzüchters u. s. w. dem Einzelnen Vorteile schafft, ohne daß sie einem Anderen

[1]) S. W. XXII, 329. Vgl. Zwingli, der ebenfalls von der Bevorzugung des „dem Frieden und der Tugend förderlichen“ Ackerbaues hofft, daß „damit die unnützen Handwerk, die zur Hoffart erdacht sind, abnehmen“ würden (S. W. Zürich 1828—41 II 416).

[2]) Vgl. die Ausführung von Dargun: Egoismus und Altruismus i. d. Nationalökonomie 35 ff. und dazu Sax: Grundlegung der theor. Staatswirtschaft 24.

Schaden zu bringen oder mit dessen Interessen zu kollidieren braucht, entsteht mit dem Handelsgeschäft eine wirtschaftliche Thätigkeit, welche sich stets mit dem wirtschaftlichen Streben Anderer kreuzt, zum Interesse Anderer in einen Gegensatz tritt, weil, je vorteilhafter das Geschäft des Einen, desto weniger vorteilhaft das Geschäft des Anderen ist. Jeder wünscht hier, — wenigstens soweit die Durchschnittsmoral in Betracht kommt —, soviel als möglich für sich selbst zu gewinnen, unbekümmert darum, wieweit das Interesse des Anderen dabei Befriedigung findet oder nicht. Für die Durchschnittsmoral gilt im Geschäft keine Freundschaft, ist „geschäftsmäßig“ und „egoistisch“ ein und dasselbe. Jedenfalls gibt dies Prinzip der Pleonexie dem Verkehr, soweit er frei den eigenen Triebkräften folgen kann oder vielmehr unter dem Drucke einer übermäßigen „freien Konkurrenz“ steht, in ungleich höherem Grade seinen Charakter, als jenes Bemühen um die „verhältnismäßige Gleichheit“, um das richtige Mittelmaß in der Zuteilung der materiellen Vorteile oder Nachteile, wie es eben die platonisch-aristotelische Ethik im Interesse wirtschaftlicher Gerechtigkeit gefordert hat. Auch zeigen ja die Erfahrungen aller höheren Kulturepochen unzweideutig genug, daß die durch die merkantile und industrielle Entwicklung gesteigerte Intensität des Lebens infolge der Verallgemeinerung und Verschärfung des Kampfes um die Existenz und um die Erhöhung der Existenz auch die egoistischen Triebkräfte zu steigern, den Egoismus intensiver und rücksichtsloser zu machen pflegt.[1])

Soll daher ohne Rücksicht auf andere Kulturinteressen alles der Gerechtigkeitsidee Widerstrebende möglichst ausgemerzt, der

[1]) Man vergleiche nur z. B. das Wirtschaftsleben einer älteren Epoche, wie es in abgelegenen Landschaften, alten Städten, kleinen Orten noch in die Gegenwart hineinragt, mit dem modernen Leben! Der Erwerbstrieb erscheint hier, wie Cohn (System der Nationalökonomie I 389) treffend bemerkt hat, „lässiger, behaglicher und namentlich rechtschaffener geartet, der Geschäftsmann in Handwerk und Handel viel weniger im Wirtschaftlichen aufgehend, ein kleiner Meister, Gastwirt, Kaufmann als Mensch oft viel mehr, denn im neuen Leben große Industrielle und Spekulanten“.

Spielraum des Egoismus im Wirtschaftsleben möglichst eingeengt werden, so bleibt nichts übrig als die wirtschaftliche Reaktion oder die Beseitigung des privatwirtschaftlichen Handelsbetriebes oder mindestens der **Freiheit** des Tauschgeschäftes.

Trotzdem hat sich Plato auf die **Dauer** wenigstens die weitestgehende dieser Schlußfolgerungen eines sozialethischen Radikalismus nicht angeeignet. Der Gedanke späterer Sozialisten an einen Zustand, in welchem durch staatliche Organisation der Volkswirtschaft oder durch unmittelbaren Verkehr zwischen Produzent und Konsument die volkswirtschaftliche Funktion des Handels gänzlich überflüssig werden soll, ist von Plato wenigstens nirgends positiv ausgesprochen worden. Wenn auch in dem von kommunistischen Ideen erfüllten Entwurf des Idealstaates seine Gedanken sich entschieden in dieser Richtung bewegen,[1] so findet sich doch selbst hier eine Ausführung, welche die Institution des Handels in ihren geschichtlichen Entstehungsmotiven mit großer Unbefangenheit würdigt.[2] Jedenfalls kann in dem späteren Werke, in den „Gesetzen", in welchem er von vorneherein am Privateigentum und an der privatwirtschaftlichen Produktionsweise festhält, von **jener** radikalen Forderung nicht die Rede sein.

Die Vorschläge, die er **hier** für die Regelung des Erwerbslebens macht, setzen überall eine Gliederung der Produktion nach selbständig nebeneinander stehenden Einzelwirtschaften voraus. Wie wäre aber eine solche Arbeitsgliederung nach selbständigen Zweigen, von denen sich jeder die Befriedigung eines besonderen Bedürfnisses zur Aufgabe stellt, einigermaßen aufrecht zu erhalten, wenn nicht jede Einzelwirtschaft hinreichend Gelegenheit hat, den Überschuß ihrer Erzeugnisse über den eigenen Bedarf gegen die zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse notwendigen Erzeugnisse anderer Arbeitszweige auszutauschen? Dieser wechselseitige Austausch andererseits, wie würde er bei einiger Ausdehnung des Marktes und einiger-

---

[1] Vgl. später.

[2] Rep. 371c.

maßen entwickelter Arbeitsteilung erschwert sein, wenn Produzenten und Konsumenten auf einander allein angewiesen blieben!

Plato, der bei seiner hohen Wertschätzung der Arbeitsteilung[1]) gerade die Spezialisierung der verschiedenen Produktionszweige möglichst strenge durchgeführt wissen wollte, konnte sich unmöglich der Einsicht verschließen, daß es bei der Fortdauer des bloßen Tauschhandels eben durch diese von ihm geforderte Spezialisierung für den einzelnen Produzenten immer schwieriger werden müßte, stets diejenigen Konsumenten zu finden, die Bedarf nach seiner Ware haben und zugleich als Produzenten in der Lage sind, eine wertentsprechende Ware seines eigenen Bedarfes in Tausch zu geben. Daraus ergab sich für Plato von selbst die Anerkennung der Unentbehrlichkeit eines vermittelnden Organes, welches dem Produzenten seine Erzeugnisse auf Vorrat abnimmt und so in der Lage ist, einem Jeden als Konsumenten die Gegenstände seines Bedarfes in Tausch zu geben.[2]) Er erklärt von diesem Gesichtspunkte aus den Handel geradezu als eine Wohlthat für die Gesellschaft, weil „er den unverhältnismäßigen und ungleichförmigen Besitz beliebiger Waren zu einem verhältnismäßigen und gleichförmigen umgestaltet,“[3]) weil er „allen Bedürfnissen abhilft und eine Gleichmäßigkeit des Besitzes herbeiführt.“[4])

Wie hätte ferner Plato das Prinzip der Arbeitsteilung, auf

[1]) Rep. II 369c. Leg. VIII, 846d.

[2]) Rep. II, 371c: *Ἂν οὖν κομίσας ὁ γεωργὸς εἰς τὴν ἀγοράν τι ὧν ποιεῖ ἤ τις ἄλλος τῶν δημιουργῶν μὴ εἰς τὸν αὐτὸν χρόνον ἥκῃ τοῖς δεομένοις τὰ παρ' αὐτοῦ ἀλλάξασθαι, ἀργήσει τῆς αὐτοῦ δημιουργίας καθήμενος ἐν ἀγορᾷ; Οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς, ἀλλ' εἰσὶν οἳ τοῦτο ὁρῶντες ἑαυτοὺς ἐπὶ τὴν διακονίαν τάττουσι ταύτην.*

[3]) Leg. XI, 918b. *καπηλεία γὰρ κατὰ πόλιν πᾶσα γέγονεν οὐ βλάβης ἕνεκα τό γε κατὰ φύσιν, πᾶν δὲ τοὐναντίον· πῶς γὰρ οὐκ εὐεργέτης πᾶς, ὃς ἂν οὐσίαν χρημάτων ὡντινωνοῦν ἀσύμετρον οὖσαν καὶ ἀνώμαλον ὁμαλήν τε καὶ σύμμετρον ἀπεργάζεται· τοῦτο ἡμῖν χρὴ φάναι καὶ τὴν τοῦ νομίσματος ἀπεργάζεσθαι δύναμιν, καὶ τὸν ἔμπορον ἐπὶ τούτῳ τετάχθαι δεῖ λέγειν.*

[4]) ib. 918c: . . . *πᾶσιν ἐπικουρίαν ταῖς χρείαις ἐξευπορεῖν καὶ ὁμαλότητα ταῖς οὐσίαις* (sc. *δύναται*).

das er hinsichtlich der Produktion so großen Wert legte, aus dem Handel verbannen können? Wenn er im Interesse der Güte der Arbeit von dem Produzenten forderte, sich auf die Erzeugung einer bestimmten Warengattung zu beschränken, wie hätte er dem Händler verwehren sollen, die Vorzüge der Arbeitsteilung — im Interesse der Allgemeinheit — auch seinem Gewerbe nutzbar zu machen. Das heißt er mußte auch jene Form des Handels als eine berechtigte anerkennen, bei der sich der einzelne Händler mehr und mehr darauf beschränkt, den Austausch von Waren bestimmter Art zu vermitteln, um diese stets da aufsuchen zu können, wo sie am reichlichsten erzeugt werden und dahin zu schaffen, wo der stärkste Bedarf nach ihnen ist.

Damit ist eine Gestaltung des Verkehrs gebilligt, bei der der einzelne Händler immer weniger in der Lage ist, jedem Produzenten den Gegenstand seines besonderen Bedarfes in Tausch zu geben oder von jedem beliebigen Konsumenten gerade den Überschuß von dessen Erzeugnissen in Tausch zu nehmen, wo sich also für ihn die Notwendigkeit herausstellt, stets eine Ware bereit zu halten, die er womöglich jedem Produzenten für dessen Ware anbieten und deshalb auch von jedem Konsumenten annehmen kann. Kurz es ist damit die Notwendigkeit eines allgemeinen Tauschmittels anerkannt, des Geldes, dessen Unentbehrlichkeit für die wechselseitige Ausgleichung der Bedürfnisse von Plato ausdrücklich zugegeben wird.[1])

So klar sich nun aber Plato über die Funktionen war, welche der Handel als Organ einer auf dem Privateigentum beruhenden Volkswirtschaft auszuüben berufen ist, so entschiedenen Widerspruch erhob er andrerseits gegen diejenigen Zwecke, welche der Handel neben seiner eigentlichen Aufgabe, der Vermittlung zwischen Produktion und Konsumtion, von dem privatwirtschaftlichen Standpunkt des Einzelnen aus zu befriedigen sucht.

Wie später die Kanonisten, die Reformatoren, Fourier und andere Sozialisten wirft er die Frage auf: Ist es zulässig, daß der

[1]) Vgl. die S. 222 A. 3 angeführte Stelle 918b.

Kaufmann in Wirklichkeit keineswegs bloß als Organ zur Erreichung dieses allgemeinen Zweckes thätig sein will, sondern einseitig sich selbst als Zweck setzt und „in schimpflicher Weise den dem dringenden Bedürfnis geleisteten Beistand (*τὴν τῆς ἀπορίας ἐπικούρησιν*)[1]) zum Werkzeug des Privateigentums herabwürdigt? Dürfen die Handeltreibenden aus dem Handel ein Geschäft machen, bei dem es ihnen in erster Linie um ihre eigene Bereicherung, nicht um die Befriedigung der Bedürfnisse zu thun ist?

Indem Plato diese Tendenz des Handels prinzipiell verwirft und jede Handelsthätigkeit unterdrückt wissen will, bei der es auf „Bereicherung" abgesehen ist und nur gekauft wird um teurer zu verkaufen,[2]) stellt er die Forderung auf, daß bei allem Kauf und Verkauf der Preis einfach nach dem bestimmt werden soll, was er — allerdings ohne nähere Begriffsbestimmung — den „wahren Wert" nennt.[3]) Diesen wahren Wert, die objektive Gerechtigkeit des Preises, zu realisieren ist Sache der Staatsgewalt, welche sich zu dem Zweck mit Sachverständigen aus dem Handels- und Gewerbestand ins Benehmen zu setzen hat, denen die Bestimmung des wahren Wertes nach Platos Ansicht keine Schwierigkeit machen kann.[4])

---

[1]) Ebd. 919b.

[2]) Ebd. 847e: *καπηλείαν δὲ ἕνεκα χρηματισμῶν μήτε οὖν τούτου μήτε ἄλλου μηδενὸς ἐν τῇ χώρᾳ ὅλῃ καὶ πόλει ἡμῖν γίγνεσθαι.*

[3]) Ebd. 921b: *καὶ ἀναιρουμένῳ δ' ἔργον ξυμβουλευτὴς νόμος, ἅπερ τῷ πωλοῦντι ξυνεβούλευε, μὴ πλέονος τιμᾶν διαπειρώμενον, ἀλλ' ὡς ἁπλούστατα τῆς ἀξίας, ταὐτὸν δὴ προστάττει καὶ τῷ ἀναιρουμένῳ· γιγνώσκει γὰρ ὅ γε δημιουργὸς τὴν ἀξίαν.* Plato hat hier offenbar dasselbe im Auge, was der moderne Sozialismus, z. B. Proudhon, als „gerechten Preis" bezeichnet, der sich nach Proudhon jederzeit durch genaue statistische Preisberechnungen u. s. w. sicher erkennen lasse. Vgl. Diehl: Proudhon II 123.

[4]) Ebd. 920c. Bei direktem Verkauf von seiten der gewerblichen Produzenten denkt Plato offenbar an den sogen. Arbeits- und Produktionswert; denn nur in Beziehung auf diesen kann er von dem Handwerksmann sagen, daß er den wahren Preis sehr wohl kenne. S. oben 921b. — Vgl. auch den ähnlichen Gedankengang der kanonistischen Lehre über den „richtigen" Preis (Endemann a. a. O. 358 ff.) und dazu Luthers Schrift über die Kauf-

Seines spekulativen Charakters völlig entkleidet soll so der Handel zu einer Art Amt werden, das seine Aufgabe nur darin zu sehen hat, gewisse volkswirtschaftliche Funktionen dem Bedürfnisse der Gesamtheit entsprechend durchzuführen und welches sich mit dem begnügt, was ihm die Allgemeinheit für die Ausübung dieser Funktionen wie eine Art Gehalt zuerkennt.

Auf diese Weise soll dem Handel jener „mäßige" Ertrag[1]) gesichert bleiben, welcher notwendig ist, um die wirtschaftliche Existenz der handeltreibenden Klasse zu erhalten, welcher aber die Ansammlung größeren Kapitals von vorneherein unmöglich macht.

Um dieses letztere Ziel noch sicherer zu erreichen, verlangt ferner Plato die Ausschließung der edlen Metalle und damit des Gold- und Silbergeldes aus dem gesamten inländischen Verkehre. Er spricht sich für die Einführung einer Landesmünze aus, die ähnlich wie das spartanische Eisengeld im Auslande wertlos ist.

Es wird damit zugleich der auswärtige Handel an der Wurzel getroffen, den Plato wegen seiner Gefahren für die Einfachheit und Strenge der Sitten auf ein möglichst niedriges Niveau herabdrücken möchte, indem er die Einfuhr aller kostbaren, nur dem Luxus dienenden Waren verpönt und nur den Import von Gegenständen des notwendigen Bedarfes zulassen will.[2]) Ein Verbot, das übrigens auch den Handel an sich trifft, da ja die prinzipielle Beschränkung der Produktion und Konsumtion auf das Notwendige eine ganze Reihe von Handelszweigen und Gewerben von vorneherein überflüssig macht.

Natürlich soll sich auch die volkswirtschaftliche Funktion der Landesmünze nach Platos Ansicht nur auf das Notwendige be-

---

handlung (X, 1090), sowie andere Schriften der Reformatoren, die als „ökonomisch" d. h. als produktiv nur den Handel gelten lassen, der Überfluß und Mangel ausgleicht, dagegen allen Handel verwerfen, der nur kauft, um teurer zu verkaufen. Eine Auffassung, die zum Teil direkt an Plato anknüpft. (corp. ref. XVI 427. cf. XI 394.)

[1]) *κέρδος μέτριον* ib.

[2]) Ebd. 847c.

schränken; d. h. sie soll nichts Anderes mehr sein, als ein Hülfsmittel des Güterumsatzes und Preismaßstab.[1])

Insoferne das Geld — infolge seiner unbeschränkten Aufbewahrungs- und Ansammlungsfähigkeit und seiner allseitigen von Zeit und Ort unabhängigen Verwendbarkeit — den Erwerbstrieb und die Erwerbsfähigkeit des Einzelnen und damit den wirtschaftlichen Konkurrenzkampf steigert, die Möglichkeit zur Ansammlung von Reichtum vervielfältigt, mußte es ja ein Gegenstand des Mißtrauens und der Abneigung für eine Theorie sein, welche in der Konkurrenz und in dem Gegensatz von Arm und Reich an sich schon Symptone sozialer Erkrankung erblickte.[2])

Diese dem beweglichen Kapital durch das Geld zugeführte Macht soweit zu schwächen, als es ohne Beseitigung des Geldes selbst möglich war, scheute der abstrakte Dogmatismus der Theorie vor den äußersten Konsequenzen nicht zurück. Wie sie die Ansammlung größerer Werte mit Hülfe des Geldes einfach dadurch unmöglich gemacht wissen wollte, daß das edle Metall im Münzwesen durch Stoffe von ungleich geringerem Tausch- und Gebrauchswert ersetzt wird, so will sie die — in ihrem Ergebnis auch wieder jener Konzentrierung von Werten förderliche — Eigenschaft des Geldes, seinem Besitzer als Erwerbsvermögen zu dienen, in radikaler Weise dadurch beseitigen, daß sie prinzipiell die Berechtigung derjenigen Geschäfte negiert, durch welche das Geld selbst Mittel des Erwerbes wird. Das heißt: es sollen alle Kreditgeschäfte unmöglich gemacht werden durch die Unterdrückung derjenigen Institution, welche die Seele des Kredites ist, nämlich der Zinsbarkeit des Dar-

---

[1]) *νόμισμα σύμβολον τῆς ἀλλαγῆς ἕνεκα.* Rep. II 371b. Das Geld keine Ware mehr, sondern nur noch ein Symbol, ein bloßes Zeichen!

[2]) Auch in dieser schon oben (S. 115) bei den Cynikern konstatierten Abneigung gegen das Geld berührt sich der antike mit dem modernen Sozialismus. „Das Geld", sagt Proudhon, „ist der Despot der Zirkulation, der Tyrann des Handels, das Haupt der kaufmännischen Feudalität, das Symbol des Eigentums. Das Geld müssen wir vernichten!" (Vgl. Diehl a. a. O. II, 53.)

lehens,[1]) sowie durch das Verbot, auf Kredit zu kaufen oder zu verkaufen.[2])

Das Kaufgeschäft soll möglichst den Charakter des Tausch geschäfts bewahren, der Kauf dem Tausch möglichst nahe gerückt werden, um jede freiere Gestaltung des Kaufes, wie sie eben der Kredit gestattet, von vorneherein unmöglich zu machen. Der Kauf soll nach dieser — auf möglichste Annäherung an die Naturalwirtschaft hinstrebenden — Anschauungsweise nichts sein, als ein Tausch mit sofortiger Realisation, der sich von demjenigen der Naturalwirtschaft nur dadurch unterscheidet, daß auf Seite des einen Kontrahenten eine Geldsumme den Inhalt der Tauschleistung bildet.[3])

Auf diese Weise soll das Geld, wie der Handel, aufhören, Habsucht und Mammonismus einerseits, Armut und Ausbeutung des Armen andererseits zu fördern.

Man wird der allgemeinen Tendenz, welche in diesen Erörterungen zum Ausdrucke kommt, eine gewisse Sympathie ja nicht versagen können. Gerade die Gegenwart empfindet es als eine der verhängnisvollsten und gefährlichsten Konsequenzen hochentwickelter Geld- und Kreditwirtschaft, daß es durch sie einer kleinen Minorität

---

[1]) Wer Geld auf Zins ausleiht, dem soll der Schuldner nicht einmal mehr das Kapital zurückzuzahlen brauchen. Leg. V, 742c: *μηδὲ δανείζειν ἐπὶ τόκῳ, ὡς ἐξὸν μὴ ἀποδιδόναι τὸ παράπαν τῷ δανεισαμένῳ μήτε τόκον μήτε κεφάλαιον.* Ähnlich schon im „Staat", wo es für wünschenswert erklärt wird, daß die Hingabe von Gelddarlehen nur auf „eigene Gefahr" erfolgen sollte. 556b: *ἐὰν γὰρ ἐπὶ τῷ αὑτοῦ κινδύνῳ τὰ πολλά τις τῶν ἑκουσίων ξυμβολαίων προστάττῃ ξυμβάλλειν, χρηματίζοιντο μὲν ἂν ἧττον ἀναιδῶς ἐν τῇ πόλει, ἐλάττω δ' ἐν αὐτῇ φύοιτο τῶν τοιούτων κακῶν, οἵων νῦν δὴ εἴπομεν.*

[2]) Leg. XI, 915d: *Ὅσα δὲ διά τινος ὠνῆς ἢ καὶ πράσεως ἀλλάττεταί τις ἕτερος ἄλλῳ, διδόντα ἐν χώρᾳ τῇ τεταγμένῃ ἑκάστοις κατ' ἀγορὰν καὶ δεχόμενον ἐν τῷ παραχρῆμα τιμὴν οὕτως ἀλλάττεσθαι, ἄλλοθι δὲ μηδαμοῦ, μηδ' ἐπὶ ἀναβολῇ πρᾶσιν μηδὲ ὠνὴν ποιεῖσθαι μηδενός.*

[3]) Sehr bezeichnend für diese Tendenz, den Kauf möglichst dem Tausch zu nähern, ist die Art und Weise, wie Plato an der eben genannten Stelle von einem „Eintauschen durch Kauf oder Verkauf" spricht.

ermöglicht wird, dank ihren technischen Kenntnissen und ihrer geschäftlichen Beherrschung des Kreditverkehrs die Gesamtheit in unverhältnismäßiger Weise auszubeuten. Allein es ist leider ebensowenig zu verkennen, daß die von Plato gemachten Vorschläge zur Verhütung und Heilung dieses sozialen Übels in keiner Weise ausgereift, sondern ideologische Träume eines sozialpolitischen Adepten sind, der seine Wünsche und Hoffnungen an die Stelle der Realitäten setzt. Es bedarf für uns keines Beweises, daß selbst in dem verhältnismäßig beschränkten Rahmen der antiken Stadtstaatwirtschaft, auf welche sich diese platonischen Vorschläge prinzipiell beschränken, das Heil der Gesellschaft unmöglich in der wirtschaftlichen Reaktion gesucht werden konnte, wenn auch der Zweck Platos, stabile und gerechte Wertverhältnisse zu erzeugen, unanfechtbar ist.

Um so auffallender erscheint es bei diesem utopischen Charakter seiner Theorie, daß die Ansichten Platos über Güterumsatz und Geldverkehr nicht etwa in abgeschwächter, sondern eher in noch radikalerer Fassung bei einem sonst so nüchternen Denker und scharfen Beobachter sozial-ökonomischer Erscheinungen, wie Aristoteles wiederkehren. Wie gewaltig muß die antikapitalistische Bewegung gewesen sein, welch tiefer und nachhaltiger Eindruck muß der Gedanke einer einschneidenden Umwandlung der bestehenden Wirtschaftsordnung in den Gemütern hinterlassen haben, wenn selbst ein so gearteter Denker, der in der grundlegenden Frage der Eigentumsordnung sich nie in der Weise wie Plato vom Boden der Wirklichkeit entfernte, — wenn Aristoteles in seiner Kritik der Konsequenzen einer privatwirtschaftlichen Rechtsordnung, in seinen Anschauungen über den Güterumsatz, die freie Konkurrenz, die Geldwirtschaft und die Kapitalrente sich nicht nur an den Gedankengang Platos enge anschloß, sondern über denselben noch hinausging!

Aristoteles erkennt, wie Plato, den Fortschritt von der Natural- zur Geldwirtschaft an, und seine Erörterung über die Entstehung und Natur des Geldes darf als eine klassische bezeichnet werden.[1])

---

[1]) Vgl. Pol. I, 3, 13. 1257a f.

Doch fügt er ebenso, wie Plato, die prinzipielle Einschränkung hinzu, daß das Geld nur zur Vermittlung des Güterumsatzes, nicht als Werkzeug der „Bereicherung" dienen sollte. Der Gewinn aus Zinsdarlehen und sonstigen Geldgeschäften erscheint ihm als durchaus widernatürlich (*μάλιστα παρὰ φύσιν*), weil auf diese Weise das Geld selbst Mittel des Erwerbes und nicht dazu gebraucht wird, wozu es erfunden ist. „Denn nur zur Erleichterung des Tausches kam es auf, nicht um durch den Zins sich selber zu vermehren."[1])

Ebenso, wie alles dieses, ist es ganz platonisch gedacht, wenn Aristoteles ein Symptom der Entartung darin sieht, daß durch Geld und Handel eine wirtschaftliche Thätigkeit hervorgerufen wird, die wesentlich darauf gerichtet ist, „wie und mit welchen Mitteln man beim Umsatz möglichst viel gewinnen könne."[2]) Er stimmt mit Plato darin völlig überein, daß aller Erwerb sich auf die Beschaffung des Unterhaltsbedarfes beschränken und an den vernünftigen Bedürfnissen des Menschen von vorneherein sein Maß und seine Grenze haben müsse;[3]) daß daher die ganze thatsächliche Entwicklung des Handels, insbesondere des Geldhandels eine verwerfliche sei, weil derselbe in der Verfolgung seines Zieles eine solche Schranke nicht anerkennt, sondern auf „unbegrenzten Gelderwerb" bedacht ist.[4])

Da der „wahrhafte" Reichtum nach der Ansicht des Aristoteles nur in dem für das Leben Notwendigen und Nützlichen besteht und das für ein vernunftgemäßes Dasein genügende Maß

---

[1]) Ebd. I, 3, 23. 1258b.

[2]) Ebd. I, 3, 15. 1257b: *πόθεν καὶ πῶς μεταβαλλόμενον πλεῖστον ποιήσει κέρδος.*

[3]) 8 f. 1256b.

[4]) 17. 1257: *καὶ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς οὐκ ἔστι τοῦ τέλους πέρας, τέλος δὲ ὁ τοιοῦτος πλοῦτος καὶ χρημάτων κτῆσις.* cf. 18: — *τῇ μὲν φαίνεται ἀναγκαῖον εἶναι παντὸς πλούτου πέρας, ἐπὶ δὲ τῶν γινομένων ὁρῶμεν συμβαῖνον τοὐναντίον· πάντες γὰρ εἰς ἄπειρον αὔξουσιν οἱ χρηματιζόμενοι τὸ νόμισμα.*

eines solchen Besitzes nicht ins Unendliche geht,[1]) so tritt Aristoteles dem aus Handel und Geldgeschäft entstehenden Reichtum, der seiner Natur nach ohne Ziel und Grenze ist,[2]) ebenso feindlich entgegen, wie der platonische Sozialismus.

Dem „naturgemäßen“ Gütererwerb, dessen Ziel die Befriedigung des naturgemäßen Bedarfes des Familien- und öffentlichen (Staats-)haushaltes ist (*οἰκονομική, ἡ περὶ τὴν τροφήν*) wird als naturwidrig die Gelderwerbskunst (*χρηματιστική*) gegenübergestellt.

Diese auf das Geld als solches gerichtete Spekulation tritt zuerst „in ganz einfacher Gestalt“ (*ἁπλῶς ἴσως*) auf im Kleinhandel, später „bei vermehrter Erfahrung künstlicher“. Alsdann handelt es sich bei dem Umsatz nicht mehr bloß um die Anschaffung des Hausbedarfes, sondern um ein auf den meisten Profit (*κέρδος*) gerichtetes Spekulationsgeschäft. Die Erwerbskunst ist die Kunst geworden zu spekulieren, wo viel Geld herauszuschlagen ist. An die Stelle des durch den Hausbedarf begrenzten natürlichen Reichtums und Gütererwerbs ist das spekulative Kapital getreten, das den Gelderwerb als Selbstzweck betrachtet „und maßlos, wie diese Geldbereicherung, werden dann die Bedürfnisse der entfesselten schrankenlosen Leidenschaften, die nach maßlosen Befriedigungsmitteln des schrankenlosen Sinnengenusses streben.“[3])

Wie all dies echt platonisch ist, so ist es auch die Polemik gegen den kapitalistischen auswärtigen Handel, dem sie möglichst enge Schranken gezogen wissen will. Auch der aristotelische Sozialstaat läßt denselben nur soweit zu, als er im Interesse des Austausches überschüssiger Landeserzeugnisse und unentbehrlicher, nur aus dem Ausland zu beziehender Bedarfsgegenstände nicht zu umgehen ist.[4])

[1]) 20b: *κατὰ φύσιν ἡ περὶ τὴν τροφὴν, οὐχ ὥσπερ αὐτὴ* (sc. *ἡ μὴ ἀναγκαία χρηματιστική*) *ἄπειρος ἀλλὰ ἔχουσα ὅρον.*

[2]) 17: *ἄπειρος δὴ ὁ πλοῦτος ὁ ἀπὸ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς.*

[3]) 19.

[4]) Der aristotelische Sozialstaat begnügt sich mit diesem Austausch für den eigenen Bedarf; er „gibt sich nicht zum Markt für andere her“, weil es

Der Handel erscheint auch hier in seiner geschichtlich gewordenen Gestalt wesentlich als ein Parasit der Volkswirtschaft, dessen Thätigkeit zur Produktion nichts hinzufügt, sondern immer nur für den einen gewinnt, was sie den anderen nimmt.[1])

Bei dieser Auffassung kann es nicht zweifelhaft sein, daß Aristoteles auch vom Standpunkt seines Gesellschaftsideales aus die möglichste Unschädlichmachung der „naturwidrigen" Tendenzen des Handels fordern mußte, wenn sich auch leider die Art und Weise, wie er sich die Verwirklichung dieser Forderung dachte, unserer Kenntnis entzieht. Ja es ist sogar die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß er in seiner Darstellung der wirtschaftlichen Organisation des besten Staates, die bekanntlich in der uns überlieferten Gestalt nicht über die ersten Grundlinien hinauskommt, zu einem abschließenden Ergebnis in dieser schwierigen Frage überhaupt nicht gelangte.

Immerhin steht wenigstens in negativer Beziehung soviel fest, daß er die Ansicht Platos, als könne der gewerbsmäßige Handel bis zu einem gewissen Grade mit der Ethik in Einklang gebracht werden, seinerseits nicht geteilt, also thatsächlich eine noch ablehnendere Haltung gegen den Handel eingenommen hat, als es Plato wenigstens in seiner letzten sozial-politischen Schrift gethan hatte. Und es ist dieser Pessimismus von den oben genannten Prämissen aus ja sehr begreiflich!

---

dabei nur auf Bereicherung abgesehen wäre. An „solcher Gewinnsucht" soll er kein Teil haben. IV, 5, 5. 1327a: *αὐτῇ γὰρ ἐμπορικήν, ἀλλ' οὐ τοῖς ἄλλοις δεῖ εἶναι τὴν πόλιν· οἱ δὲ παρέχοντες σφᾶς αὐτοὺς πᾶσιν ἀγορὰν προσόδου χάριν ταῦτα πράττουσιν· ἣν δὲ μὴ δεῖ πόλιν τοιαύτης μετέχειν πλεονεξίας, οὐδ' ἐμπόριον δεῖ κεκτῆσθαι τοιοῦτον.*

[1]) Nur so ist es meines Erachtens zu verstehen, wenn die auf den bloßen Handelsgewinn berechnete Erwerbskunst getadelt wird, weil sie „*οὐ κατὰ φύσιν, ἀλλ' ἀπ' ἀλλήλων ἐστίν*" (23. 1258b). Denn der Handel kann doch nicht deshalb getadelt werden, weil er in „gegenseitiger Übereinkunft" (statt in der Natur) gegründet ist, wie Susemihl auch übersetzen will. Denn auch der Gebrauch des Geldes ist „durch Übereinkunft eingeführt" (§ 11) und wird trotzdem von Aristoteles vollkommen gebilligt.

Wer als Ideal einen Verkehr vor Augen hat, der nur um des „wahren Bedürfnisses“ und des Gebrauchswertes der Güter willen stattfindet, dem kann ja im Grunde nur dasjenige Kaufgeschäft als sittlich unbedenklich erscheinen, bei dem der Erwerber die Absicht hat, die erworbene Sache selbst zu gebrauchen, der Verkäufer, anderen den Gebrauch zu verschaffen. Der gewerbsmäßige Handel aber kann seiner Natur nach nicht nur dieses wollen. Denn er kauft und verkauft die Dinge, weil sie neben dem Gebrauchswert einen in Geld ausdrückbaren Tauschwert enthalten. Bei ihm ist jeder Kauf notwendig zugleich Spekulationskauf, bezw. Verkauf d. h. um des Tauschwertes oder, was dasselbe ist, um des Geldwertes willen. Der privatwirtschaftliche Zweck, der mit den volkswirtschaftlichen Leistungen des Handels immer Hand in Hand geht, ist der durch die Realisierung dieses Tauschwertes zu erzielende Geldgewinn, der Mehrwert, welcher — um mit Marx zu reden — durch die Verwandlung von Geld in Ware und die Rückverwandlung von Ware in Geld entsteht; weshalb Aristoteles in diesem Sinne d. h. von dem privatwirtschaftlichen Standpunkt des Handelsgewerbes aus nicht Unrecht hat, wenn er das Geld das Element und das Ziel des Handelsumsatzes nennt.[1])

Wie könnte man demnach von dem Handel, ohne ihn seiner eigenen Triebkraft zu berauben und ihn damit selbst zu vernichten, mit Plato verlangen, daß er diesen seinen spekulativen Charakter völlig aufgäbe d. h. sich bei Kauf und Verkauf aller Gedanken an einen Gewinn entschlage, der als Bereicherung gefaßt werden könnte?

In der That wird von Aristoteles die Frage unzweideutig verneint, indem er den Satz aufstellt, daß die auf die merkantile Spekulation gerichtete Erwerbskunst ihrer ganzen Natur nach eine solche Grenze niemals innerlich anerkennen werde, so wenig „wie die Heilkunst ein Maß und eine Grenze habe, bis wohin sie die Erzeugung der Gesundheit ausdehnen darf.“[2])

---

[1]) I, 3, 17. 1257 b.

[2]) ib. 17.

Wenn aber der gewerbsmäßige Handelsbetrieb grundsätzlich mit der wahren Sittlichkeit unvereinbar ist, wenn er seiner wahren Tendenz nach auf die Vernichtung jener wirtschaftlichen Gleichheit hinarbeiten muß, welche Aristoteles als gesellschaftliches Ideal aufstellt, so mußte sich auf seinem Standpunkt bei einiger Konsequenz die weitere Frage aufdrängen: Ist die Existenz eines besonderen Handelsgewerbes unter allen Umständen notwendig, oder ist nicht etwa ein Gesellschaftszustand denkbar, welcher die Vermittlung des Kaufmanns überflüssig macht?

Welche Antwort er freilich auf diese Frage hatte, darüber lassen sich nach dem oben Gesagten höchstens Vermutungen aufstellen. Einige Äußerungen der Politik erwecken wohl den Anschein, als ob sich Aristoteles von der Entbehrlichkeit des Handelsgewerbes doch nicht habe überzeugen können. Es sind das die Stellen, wo er eine Aufzählung der für die Gestaltung des Verfassungslebens in Betracht kommenden Volksklassen gibt und in der That neben dem Bauern- und Handwerkerstand als dritten organischen Bestandteil des Volkes die handeltreibende Klasse nennt.[1]) Aber es kann das in keiner Weise als entscheidend angesehen werden.[2]) Denn Aristoteles hat es in dem Teil der Politik, welchem diese Stellen angehören, nur mit der Pathologie und Therapie der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung zu thun, deren wirtschaftliche Grundlagen er hier als gegeben hinnimmt. Ein Beweis wäre also nur dann erbracht, wenn auch die ideale Gesellschaftsordnung des „besten" Staates einen besonderen Handelsstand kennen würde.

Nun stellt sich aber bei näherem Zusehen die bedeutsame, bisher merkwürdigerweise völlig übersehene Thatsache heraus, daß Aristoteles bei der wiederholten Aufzählung der volkswirtschaftlichen Voraussetzungen und der wirtschaftlichen Berufe, ohne welche auch sein bester Staat nicht bestehen kann, das Handelsgewerbe mit

[1]) VI, 4, 1. 1291b. Vgl. VII, 4, 3. 1321a.

[2]) Wie das z. B. Rau thut (Ansichten der Volkswirtschaft 15) und Kautz: Geschichtliche Entwicklung der Nationalökonomik 139.

völligem Stillschweigen übergeht.[1]) Zugegeben, daß die eine oder die andere dieser Aufzählungen eine erschöpfende Übersicht vielleicht nicht beabsichtigt, so erscheint doch dieses vollständige Schweigen beredt genug. Kann es Zufall sein, daß das Handelsgewerbe zwar bei der Charakteristik der bestehenden Volkswirtschaft ausdrücklich genannt wird, dagegen bei der Schilderung der wirtschaftlichen Grundlagen des Idealstaates — und das an drei verschiedenen Stellen gänzlich ignoriert wird?[2]) Wenn hier aber die Absicht unverkennbar ist, so bleiben nur zwei Möglichkeiten: Entweder hat der aristotelischen Sozialtheorie in der That der Gedanke vorgeschwebt, die Güterwelt durch die Verstaatlichung des Handels von allen Mittelspersonen zu befreien, oder ihre Tendenz ging wenigstens dahin, den gewerbsmäßigen Handel in eine für den Gesamtcharakter der Volkswirtschaft möglichst bedeutungslose Stelle herabzudrücken.

Doch sei dem wie ihm wolle! soviel geht aus allem hervor, daß die Verwirklichung der aristotelischen sowohl, wie auch der platonischen Theorie thatsächlich eine mehr oder minder radikale Zerstörung des Handels bedeutet hätte. Schon die Auffassung von der Stellung des Geldes in der Volkswirtschaft muß zu Konsequenzen führen, die geeignet sind, den Lebensnerv des Handels zu lähmen.

Zwar hat Aristoteles — wie man im Gegensatz zu der üblichen Auffassung anerkennen muß — durchaus recht, wenn er sagt, daß die wesentliche und einzige Funktion des Geldes in der Vermittlung und Erleichterung des Tausches besteht und daß eine Summe von Geldstücken an sich keine Zinsen erzeugen, sich also auch nicht selbst durch den Zins vermehren könne. Allein es wird

---

[1]) IV, 8, 1. 1328b: *δεῖ ἄρα γεωργῶν τ' εἶναι πλῆθος, οἳ παρασκευάζουσι τὴν τροφὴν, καὶ τεχνίτας, καὶ τὸ μάχιμον καὶ τὸ εὔπορον καὶ ἱερεῖς καὶ κριτὰς τῶν δικαίων καὶ συμφερόντων.* cf. 7, 4 und 9, 1. 1329a.

[2]) Die Erwähnung eines Marktes beweist nichts. Selbst in dem kommunistischen Utopien des Thomas Morus gibt es Märkte, obwohl hier von einem privatwirtschaftlich organisierten Handel nicht die Rede sein kann.

dabei andererseits übersehen, daß, wenn auch das Geld nicht selbst und unmittelbar produktiv ist, es doch für seinen Besitzer mittelbar dadurch produktiv zu werden vermag, daß es ihm die Aneignung von Gütern ermöglicht, die zum Erwerb und zur Produktion neuer Güter dienen können. Es wird daher auch verkannt, daß, wenn durch Überlassung von Geld an einen anderen diesem die Möglichkeit verschafft wird, sich in den Besitz von Erwerbsvermögen und Produktionsmitteln d. h. eines Kapitals zu setzen, der Darleihende einen wohlbegründeten Anspruch auf die Beteiligung an dem Ertrage dieses Kapitales erhält. Dies leugnen heißt aber nichts anderes als das Darlehensgeschäft selbst beseitigen, die Entwicklung alles Kredites und damit die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit aller derjenigen unterbinden, welche darauf angewiesen sind, sich das für die Bethätigung ihrer Arbeitskraft und ihres Unternehmungsgeistes nötige Kapital auf dem Wege des Kredites zu verschaffen. Was würde aber der Handel, dessen Seele Geld und Kredit ist, in einem volkswirtschaftlichen System bedeuten, welches die Produktivität der Arbeit, die Kapitalbildung und -vermehrung in dieser Weise lähmen würde? —

Man ist vielfach geneigt, die Weite des Abstandes zu unterschätzen, welcher die geschilderte platonisch-aristotelische Wirtschaftstheorie von der thatsächlichen Gestaltung des Lebens trennte. Man sieht in ihr — insbesondere in der Bekämpfung des Privathandels — ein Symptom des relativen Zurückbleibens der antiken Volkswirtschaft, der sittlichen Geringschätzung und des Mißtrauens, mit welchem der Handel bei geringer entwickelter Kultur, wo man seiner verhältnismäßig weniger bedarf, stets betrachtet zu werden pflegt. Ebenso sollen die Angriffe auf die Zinsbarkeit des Darlehens wesentlich der Reflex einer geringen Ausbildung der Kapitalwirtschaft und der hiermit unvermeidlich verbundenen Abneigung gegen das Zinsnehmen sein.[1])

[1]) Selbst Susemihl (Anmerk. zu Aristoteles' Politik II 30) bekennt sich zu der Ansicht, daß die „Rechtmäßigkeit und vernunftgemäße Notwendigkeit des Zinses den Alten nicht klar geworden sein könne", weil das „Kapital

Allein wie wenig zutreffend erscheinen doch diese Vorstellungen angesichts der thatsächlichen Entwicklung der damaligen Volkswirtschaft! So richtig der Satz Susemihls ist, daß das aristotelisch-platonische Staatsideal die Voraussetzungen eines griechischen Stadtstaates in sich hinübernimmt, so ist es doch eine völlige Verkennung der ganzen wirtschaftlichen Situation des Stadtstaates, wenn unter diesen Voraussetzungen auch die „Verachtung des Betriebes von Handel, Industrie und Gewerbe“ genannt wird.

Wenn man sich die wirkliche Lage der Dinge klar veranschaulicht, so wird man erkennen, daß gerade in den Verhältnissen des hellenischen Kleinstaates der mächtigste Anreiz zu kommerzieller und industrieller Thätigkeit lag. Bei ihrer Kleinheit waren diese Staaten frühzeitig darauf angewiesen, wichtige Gegenstände des Bedürfnisses, welche die unvermeidlich einseitige Produktion eines so engen Gebietes nicht zu liefern vermochte, von auswärts zu beziehen. Als Gegenwert hatten sie zunächst die Erträgnisse ihrer Landwirtschaft zu bieten, Wein, Öl, Wolle u. s. w., die schon sehr frühe als Gegenstand der Massenausfuhr und eines weit ausgedehnten Verkehres erscheinen. Nun waren aber der Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion naturgemäß mehr oder minder enge Grenzen gesteckt, und daher die hellenische Stadtstaatwirtschaft recht eigentlich

selbst damals noch nicht seine volle Ausbildung erlangt“ habe. Vgl. Böhm-Bawerk: Kapital und Kapitalzins I, 17, wo die aristotelische Anschauung aus einer „dem Darlehenszins äußerst mißgünstigen, in der geringen Entwicklung des Kreditwesens mehr oder minder begründeten allgemeinen Zeitströmung“ erklärt wird.

Auf einer ähnlichen Einseitigkeit beruht es, wenn Simmel in seiner geistvollen Schrift über soziale Differenzierung (S. 125) die Ansicht ausspricht, der „Mangel an Arbeitsteilung“ habe im hellenischen Wirtschaftsleben eine solche Reibung zwischen den Handeltreibenden erzeugt, daß die Kräfte von dem eigentlichen wirtschaftlichen Ziel der „Besiegung des Objekts“ ganz einseitig auf die „persönliche Besiegung der Mitbewerber“ abgelenkt worden seien, und es seien daher die griechischen Sozialpolitiker zu dem Urteil berechtigt gewesen, daß der eigentliche kaufmännische Beruf dem Staatswesen verderblich und nur der Landbau ein geziemender und gerechter Erwerb sei, daß nur dieser seinen Nutzen nicht von Menschen und deren Beraubung nähme!

auf diejenigen Thätigkeiten hingewiesen, die einer größeren Ausdehnung fähig waren, als die Agrikultur d. h. eben Gewerbefleiß und Handel.

Am frühesten und intensivsten tritt diese Tendenz da hervor, wo einerseits der Boden an Landbauprodukten weniger ergiebig war, dagegen wichtige Rohstoffe für die Industrie z. B. Thon- und Erzlager u. s. w. darbot, oder wo eine günstige Verkehrsstellung, besonders die Lage am Meere, die Entwicklung der Schiffahrt begünstigte, wie es an zahllosen Orten der hellenischen Welt der Fall war. Hier war — bei der ausgeprägten Begabung der Bevölkerung — der Keim zu einer Handelsgröße gegeben, wie sie auf Grund ähnlicher Verhältnisse den Phöniziern, später den Venetianern, Genuesern und Holländern zu teil geworden ist. Einen mächtigen Anreiz in derselben Richtung enthielt die außerordentliche Zunahme der Bevölkerung, die in der kolonisatorischen Ausbreitung des Hellenentums einen so großartigen Ausdruck gefunden hat.

In der That beginnt die merkantile Entwicklung der hellenischen Küstenstaaten diesseits und jenseits des ägäischen Meeres bereits in einer Zeit, welche weit jenseits der beglaubigten Geschichte liegt. Schon im achten Jahrhundert ist ein umfassendes System von Handelswegen und Handelsverbindungen geschaffen, an deren Erweiterung und Vervollkommnung mit unablässigem Eifer gearbeitet ward. Dieses zähe und zielbewußte Streben schuf eine Welthandelkonjunktur, welche es ermöglichte, die Waren der entlegensten Produktionsgebiete: die Luxuserzeugnisse der alten Kulturländer des Ostens, wie die für die Entwicklung der heimischen Industrie und für die Ernährung einer zahlreichen gewerblichen Bevölkerung so wichtigen Naturprodukte der nordischen Länder in Masse und mit der nötigen Regelmäßigkeit zu beziehen, eine Welthandelskonjunktur, welche den Erzeugnissen der heimischen Produktion ein Absatzgebiet eröffnete, das von dem innersten Winkel des schwarzen Meeres bis zum atlantischen Ozean reichte.

Welche Bedeutung so gerade die merkantilen Interessen gewannen, daß zeigt neben dem frühzeitigen Übergang von der Natural-

zur Geldwirtschaft die kommerzielle Rivalität, wie sie schon in alter Zeit in förmlichen Handelskriegen und in friedlichen Veranstaltungen, z. B. den — an die Kauffahrerhöfe der Hansen erinnernden — Faktoreien in Naukratis zu Tage tritt. Das zeigt das Emporsteigen des Handels- und Gewerbestandes zur politischen Macht, die Entwicklung der Kapital- und Geldherrschaft (*χρήματα χρήματ' ἀνήρ*! Das Geld, ja das Geld macht den Mann! Ein Wort, das ganz an das amerikanische to make mony erinnert). Wie hat endlich das Athen des fünften Jahrhunderts die Machtmittel seines Reiches im handelspolitischen Interesse auszubeuten gewußt! Welch ruheloser Handelsgeist erfüllte diese Stadt, von deren Bewohnern Thukydides gesagt hat, daß sie immer rastlos thätig, immer außer Landes seien, um ihren Besitz zu mehren, denen die Arbeit nicht Mittel sondern Zweck sei und die daher auch nur wenig zum ruhigen Genießen des Erarbeiteten gelangten, weil sie immer nur wieder auf einen neuen Erwerb sännen![1])

Dieses Athen ist die Geburtsstätte der platonisch-aristotelischen Wirtschaftstheorie! Ein Welthandelsemporium, wo sich auf der Grundlage einer entwickelten Geldwirtschaft ein wahrhaft internationales Verkehrsleben entfaltete, ein Stapelplatz, wo die Erzeugnisse fast des ganzen bekannten Länderkreises zusammenströmten, ein Geldmarkt, auf dem die Konzentration des Kapitals solche Fortschritte gemacht hatte, daß von hier aus weithin im Umkreis der östlichen Mittelmeerwelt bis zu den fernsten überseeischen Plätzen regelmäßig beträchtliche Handelskapitalien vorgeschossen wurden.

Wie kann man hier an die Verhältnisse denken, welche das frühe „Mittelalter" der Völker charakterisiert, wo der Produktivkredit wenig entwickelt ist, wo alle Darlehen nur konsumtiv und meist Notdarlehen sind, wo der Gläubiger gewöhnlich reich, der Schuldner arm ist und daher der Zins als gehässige Ausbeutung des Armen, die Unentgeltlichkeit der Kreditgewähr in den Verhältnissen selbst begründet erscheint?

---

[1]) I, 70.

Welche Fülle von Kapital nahm in der gewerbreichen hellenischen Welt die in vielen Zweigen zum kapitalistischen Großbetrieb und zu fabrikmäßiger Massenproduktion entwickelte Industrie in Anspruch, die wie z. B. die Gewebeindustrien den Bedürfnissen eines hochgesteigerten Luxus ebenso, wie dem Massenkonsum des gemeinen Mannes dienten und — dank der fortgeschrittenen Organisation des Handels — ihre Erzeugnisse über drei Weltteile versandten! Hat es etwa hier in den Zentren des Handels und der Produktion, wo der Einzelne in der Ausdehnung seines Gewerbebetriebes rechtlich einen sehr freien Spielraum hatte, an bedeutenden gewerblichen Unternehmungen gefehlt, welche fremden Kapitales bedurften?

Oder bot etwa die Landwirtschaft weniger Gelegenheit sich mit Kapital zu befruchten? in einer Zeit der intensiven Gartenkultur und des spekulativen Anbaues von Handelsgewächsen, wie Wein, Öl, u. s. w., die ebenfalls einen Weltmarkt besaßen? Und war nicht der Boden selbst, nachdem die seine Veräußerung, Teilung u. s. w. hemmenden Fesseln, die Gebundenheit und Geschlossenheit der Landgüter seit Jahrhunderten beseitigt waren, längst ein ergiebiges Feld für das spekulative Kapital geworden? Schuf hier nicht der mit der Mobilisierung des Grund und Bodens stetig steigende Verkehr in Grundstücken, durch den der Boden selbst zur Handelsware wurde, die durch die freie Teilbarkeit dem Erben auferlegte Notwendigkeit, Miterben abzufinden u. dgl. m. zahllose Veranlassungen zu Anlehen, um Ländereien anzukaufen oder als Erbe übernehmen zu können? Welche Kapitalien mußte endlich der Aufschwung des Handels und des Geldgeschäftes flüssig machen, welches die Seele dieses hochentwickelten Wirtschaftslebens bildete!

Wer sich prinzipiell auf den Boden dieses Wirtschaftslebens stellte, und den Bedürfnissen desselben gerecht werden wollte, der konnte den spekulativen Handelsgewinn und den Leihzins an sich unmöglich als ungerecht und als Übervorteilung verwerfen. Und in der That, wenn man die in den eigenen Erfahrungen und dem eigenen Willen des wirtschaftlich thätigen Volkes wurzelnden

Anschauungen der Praxis und den Geist des ganzes Verkehrsrechtes ins Auge faßt, in welchen die zur Herrschaft gelangten Ansichten von den Gegenständen und Mitteln des Verkehres, vom materiellen Güterleben überhaupt ihren Ausdruck fanden, so erscheint die Frage zu Platos Zeiten längst in modernem Sinne entschieden.

Wir finden in den Industrie- und Handelsstaaten, wie Athen, ein Kredit- und Bankwesen, das — bei aller Antipathie gegen die wucherische Ausbeutung desselben — das größte geschäftliche Vertrauen genoß, und infolgedessen der Zinsverkehr in so allgemeiner und regelmäßiger Übung stand, daß er auch von der Gesetzgebung längst rückhaltlos anerkannt war. Und diese gesetzliche Zinsfreiheit erscheint um so bedeutsamer, wenn man die Höhe des üblichen Zinsfußes, überhaupt der Gewinne aus produktiv angelegten Fonds in Betracht zieht, welche die Ausbeutung des Schwachen durch das Kapital in hohem Grade begünstigte und nur zu geeignet war, Mißstimmung gegen alle merkantile Spekulation zu erzeugen.

Wie die für die Praxis des Verkehres und für die Gesetzgebung maßgebende Anschauungsweise das Zinsproblem auffaßte, dafür ist überaus bezeichnend der Umstand, daß die griechische Geschäftssprache den Kapitalzins τόκος nennt, das „Geborene", denselben also aus einer direkten wertzeugenden Kraft des Geldkapitals ableitet, neben der der Faktor Arbeit als verschwindend klein völlig außer Acht gelassen wird. Der Geldzins hat für diese Vorstellungsweise seinen Entstehungsgrund einfach darin, daß das Leihkapital ihn gewissermaßen selbst erzeugt, so daß jede weitere Frage nach der Berechtigung des durch den Zins dem Kapitalisten zufallenden Mehrwertes vollkommen gegenstandslos wird. Eine Auffassung, welche sich auf das Engste mit weitverbreiteten modernen Kapitalzinstheorien berührt, die dem Kapital in ganz ähnlicher Weise eine „aktive Rolle" zuschreiben, den Mehrwert ohne weitere Zwischenmotivierung aus der produktiven Kraft des Kapitals hervorgehen lassen.[1])

---

[1]) Wenn von Böhm-Bawerk a. a. O. I 134 als der Urheber der

Kann es einen einschneidenderen Gegensatz geben, als zwischen der platonisch-aristotelischen Lehre, welche kaum eine mittelbare Produktivität des Geldes anerkennt, und diese in Volkswirtschaft und Recht zum Siege gelangte Anschauung, welche das Geldkapital ohne Weiteres als eine originäre Güterquelle, als eine selbständige Produktivkraft hinstellte, deren Wirken vollkommen gleichartig mit der Arbeit des Menschen erschien?

Dieser grelle Kontrast zwischen dem Standpunkt der sozialen Theorie und den Anschauungen der Praxis zeigt recht deutlich, wie ganz anders, als bisher, wir die geschichtliche Stellung jener Wirtschaftsphilosophie zu beurteilen haben. Dieselbe ist nicht der den thatsächlichen Zuständen und Bedürfnissen mehr oder minder entsprechende Ausdruck einer relativ niedrigen Stufe der Volkswirtschaft, sondern vielmehr das Erzeugnis einer Reaktion gegen die Auswüchse einer hochentwickelten volkswirtschaftlichen Kultur, einer der ganzen thatsächlichen Gestaltung des Wirtschaftslebens prinzipiell feindlichen Weltanschauung.

Nicht weil das mobile Kapital als Produktionsmittel noch wenig zu bedeuten gehabt hätte, sondern im Gegenteil, weil durch die Entwicklung der kapitalistischen Geldwirtschaft das Geld eine dominierende Machtstellung gewonnen, weil der Materialismus dieser Geldherrschaft zu einer übermäßigen Wertschätzung der äußeren Güter und vor allem des Geldes, als des Inbegriffes aller Güter, zu einer rastlos gierigen Jagd nach Gewinn und Genuß geführt hatte, konnte sich der edelsten Geister der Gedanke bemächtigen, daß das Geld durch eine weitgehende Beschränkung seiner wirtschaftlichen Funktionen möglichst seines Wertes und seiner Macht entkleidet werden müsse, um dem Egoismus und Materialismus seinen Hauptnährboden zu entziehen. Nicht weil der Erwerb aus Handel und

---

Theorie, welche die Existenz des dem Kapitalisten zufallenden Mehrwertes einfach mit der Produktivkraft des Kapitals selbst begründet, der von Böhm sogen. naiven Produktionstheorie, J. B. Say genannt wird, so dürfte jetzt nach dem oben Bemerkten der eigentliche Ursprung dieser Theorie bei den griechischen Geschäftsleuten und Bankiers zu suchen sein.

Industrie neben dem Landbau wenig zu bedeuten gehabt hätte, sondern im Gegenteil, weil gerade dieser Erwerb durch seine intensive und extensive Steigerung zu einem einseitigen Übergewicht der Geldmacht und der merkantilen Interessen geführt hatte, die als ein verhängnisvoller materieller und sittlicher Druck empfunden wurde, darum wurde jetzt in naturgemäßem Rückschlag ebenso einseitig dem mobilen Kapital der Grund und Boden als das einzig fruchtbringende Kapital, als das wertvollste aller Güter entgegenstellt, darum sollte sein Ertrag, der wahrhaft naturgemäße Erwerb, sein Besitz der wahre Reichtum sein. Weil die selbst den Grund und Boden zur Handelsware machende Geldwirtschaft alle die Unterschiede zu vertilgen drohte, auf denen die Gesundheit des Volks- und Staatslebens beruht, so wurde jetzt dieser Unterschied zwischen Boden- und Geldkapital, zwischen Bodenertrag und Handelsgewinn um so entschiedener betont und der Widerspruch gegen die zunehmende Aufsaugung des Grundbesitzes durch das Geldkapital bis zu der Forderung gesteigert, daß man allen nicht aus Grund und Boden fließenden Erwerb neben dem Grundbesitz wirtschaftlich, sozial und politisch zur Bedeutungslosigkeit herabdrücken und so die Macht des Geldes vollkommen brechen müsse.

Der Radikalismus dieser Forderungen begreift sich nur, wenn man dieselben als Ausfluß einer allumfassenden sozial-ökonomischen Gesamtanschauung auffaßt, welche stets das Ideal eines von dem Bestehenden mehr oder minder weit entfernten, wahrhaft guten und gerechten Zustandes der Gesellschaft im Auge hatte, welche, wenn nicht den Menschen überhaupt, so doch wenigstens die Mitglieder des bürgerlichen Gemeinwesens grundsätzlich in eine andere Stellung zur Außenwelt und zum materiellen Güterleben zu bringen wünschte, als es in der Wirklichkeit der Fall war.

Es ist mit einem Worte der „sozialistische"[1] Charakter dieser Sozialphilosophie, welcher in den genannten Forderungen seinen

[1] Sozialistisch in dem speziellleren Sinne des modernen extremen Sozialismus, wie er besonders in Frankreich und Deutschland zur Ausbildung gelangt ist.

Ausdruck findet. Daher tritt auch bereits hier diejenige Theorie, welche an der Wiege des modernen Sozialismus stand und sich Hand in Hand mit demselben entwickelt hat, die heute in Angriff und Abwehr bei dem Streit um die Organisation der Volkswirtschaft vor allem in Frage kommt: die Kapitalzinstheorie so bedeutsam in den Vordergrund.

Zwar richtet sich bei Plato — wenigstens seitdem er auf den Kommunismus verzichten gelernt hatte — sowie bei Aristoteles der Angriff nicht wie bei dem modernen Sozialismus gegen die Kapitalrente in jeder Gestalt, insbesondere nicht gegen das unbewegliche Kapital und die Grundrente. Wenn das Bürgertum des platonischen Gesetzesstaates und des aristotelischen besten Staates von wirtschaftlicher Arbeit und wirtschaftlichen Sorgen frei nur der sittlichen und geistlichen Entfaltung der Persönlichkeit und dem Dienste des Staates leben, und wenn die Existenz dieses Bürgertums auf den Grundbesitz basiert werden sollte, so war die Anerkennung der Grundrente ja unvermeidlich. Andererseits ist diesem antiken Sozialismus in Beziehung auf den Darlehenszins die Unterscheidung fremd, die der moderne Sozialismus macht, indem derselbe die Leihzinsen nur den Arbeitern gegenüber, „auf deren Kosten sie in letzter Linie bezahlt werden", für unrechtmäßig erklärt, nicht auch den Unternehmern gegenüber, die sie zahlen. Denn dort handelte es sich nicht um die Idee einer Emanzipation der Arbeit vom Kapital, um die Herstellung der „Identität von Arbeiter und Kapitalist" durch die Unentgeltlichkeit des Kredites im Sinne Proudhons; im Gegenteil das gesellschaftliche Ideal, welches dort vorschwebte, setzte gerade die Abhängigkeit der wirtschaftlichen Arbeit voraus.

Allein so bedeutsam dieser Unterschied ist, eine gewisse Analogie beider Erscheinungen ist doch unverkennbar. Wie die moderne sozialistische Kritik des Kapitalzinses der sogenannten Produktivitätstheorie die Ausbeutungstheorie entgegenstellt, nach welcher ein Teil der Gesellschaft, die Kapitalisten, sich drohnenartig einen Teil vom Werte des Produktes aneignet, das der andere Teil der

16*

Gesellschaft, die Arbeiter allein hervorgebracht haben, so setzt auch der antike Sozialismus wenigstens in Beziehung auf das Geldkapital und auf den Darlehenszins in ganz ähnlicher Weise dem Begriff der Produktivität des Kapitals den der Ausbeutung entgegen. Ja der Leihzins ist ihm unter allen Umständen nicht bloß gegenüber der Arbeit eine natur- und rechtswidrige Ausbeutung des Mitmenschen.

Auch die allgemeine Tendenz der Angriffe gegen den Leihzins und das Geldwesen, gegen Zwischenhandel und freie Konkurrenz, der Widerwille gegen die geldoligarchische Entwicklung der Gesellschaft, gegen die Konzentrierung des Besitzes überhaupt begegnet sich mit den antikapitalistischen Grundanschauungen des modernen Sozialismus.[1] Diese Tendenz ist eine so mächtige, daß Plato und Aristoteles mit ihren Forderungen der Konzentrierung des Kapitals auf allen Gebieten des Wirtschaftslebens entgegentreten und daher auch die Grundeigentumsverhältnisse einer mehr oder minder radikalen Umgestaltung im Sinne wirtschaftlicher Ausgleichung unterworfen wissen wollen.

Von der Art und Weise, wie Aristoteles den Umschlag des „Hausvermögens" in spekulatives Kapital, des Gütererwerbs in die Spekulation auf den Geldprofit (Zins) analisiert, hat Schäffle ausdrücklich anerkannt, daß sie „im Kern die ganze moderne Kritik des Kapitals" d. h. die negative Arbeit der sozialistischen Theorien enthalte,[2] insbesondere sei die Marx'sche Werttheorie

[1]) Unmittelbar mit den geschilderten Angriffen auf den χρηματισμός und Handel berührt sich z. B. Fourier, wenn er den Vorwurf gegen seine Zeit erhebt, daß in der jetzigen Phase der Zivilisation der Handelsgeist die Politik dominiere und regiere; daß die Kaufleute in der sozialen Ordnung nichts seien als eine Truppe vereinigter Piraten, welche in jeder Beziehung den sozialen Körper knechten. — Ähnlich spricht auch Marx von der „modernen Schacherwelt". Vgl. Adler: Die Grundlagen der Marxischen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft 215, 246. — Überhaupt ist ja die Abneigung gegen die „Zwischenpersonen" (intermédiaires) ein durchgehender Zug im Sozialismus.

[2]) Bau und Leben des sozialen Körpers I, 256.

im letzten Grunde eine Entlehnung aus der Wucherkritik des Aristoteles.[1])

Es ist daher durchaus zutreffend, wenn der Sozialist Rodbertus die aristotelische Kritik der „Chrematistik" jener Zeit mit der modernen Reaktion gegen die von Rodbertus sogen. „Kapitalistik" der Gegenwart vergleicht,[2]) zu welcher der Sozialismus den ersten Anstoß gegeben. In der That liest es sich wie eine einfache Umschreibung der Anklagen des Stagiriten gegen die fieberhafte Geldspekulation seiner Zeit, wenn Rodbertus das prophetische Wort ausspricht: „Nachdem erst auf wirtschaftlichem Gebiet alles als Kapital behandelt worden, was und bloß weil es für Geld feil ist, so wird auch bald alles, was überhaupt für Geld feil ist, als Kapital dienen, auch das, was immerdar weit über das wirtschaftliche Gebiet hinausfallen sollte. Macht heute nicht das Gründungs-

[1]) Die Bekämpfung der Sozialdemokratie ohne Ausnahmegesetz. Tüb. Ztschr. f. d. g. Stw. 1890 S. 213.

[2]) Allerdings einigermaßen in Widerspruch mit seiner Gesamtansicht von der antiken Volkswirtschaft, der nach Rodbertus der „heutige Gegensatz von Grundbesitz und Kapitalbesitz, von Grund- und Kapitalrente gefehlt haben soll, weil es vom Grundbesitz abgesonderte Fabrikationsgewerbe nur ganz ausnahmsweise gegeben habe und daher der unbewegliche und bewegliche Besitz noch in dem einheitlichen „Oikenvermögen" vereinigt gewesen, demselben also auch ungeteilt die gesamte Rente zugefallen sei. Untersuchungen auf dem Gebiete der Nationalökonomie des klass. Altertums, Jahrb. f. Nationalök. IV, 344 ff. Versuch, die Höhe des antiken Zinsfußes zu erklären, ebd. N. F. VIII, 520 ff.

Würde der Grundbesitz selbst in den fortgeschrittensten Industrie- und Handelsstaaten der hellenischen Welt diese absolut dominierende Stellung eingenommen haben, hätten „fast alle produktiven Kapitalanlagen mehr oder weniger die Natur von Fixierungen im Boden" gehabt, so müßte man allerdings die Stellung der aristotelischen Zinslehre zur Wirklichkeit ähnlich beurteilen, wie die des kanonistischen Wucherverbotes im früheren Mittelalter. Allein die genannte Ansicht, die ja allerdings einen richtigen Kern hat, ist doch stark übertrieben und Rodbertus selbst äußert sich an der u. gen. Stelle über Aristoteles dahin, daß „das Geld in dessen Zeit diesen einheitlichen Besitz zersetzt und aufgelöst und durch die Chrematistik verdrängt habe!

fieber auch schon Ehre und Amt zu Kapital? So ist heute die Kapitalistik zugleich die Passion der Zeit und unsere Zeitkrankheit geworden, die auch in die bitterste Passionsgeschichte auslaufen wird." [1]) —

„Wenn sie," sagt Aristoteles von seinen Zeitgenossen, „ihren Zweck nicht durch die geschäftliche Spekulation selbst erreichen können, so jagen sie ihm auf anderen Wegen nach und wenden alle Künste und Talente ihrer natürlichen Bestimmung entgegen zu diesem Zwecke an. Denn die Tapferkeit ist nicht dazu da, um Geld zu erzeugen, sondern Heldenmut, und die Kriegs- und Heilkunst hat gleichfalls nicht jene Bestimmung, sondern die erstere will den Sieg, letztere die Gesundheit verschaffen. Was aber machen sie aus alledem? Eine Geldspekulation, als wäre das Geld das Ziel und der Zweck von allem. [2]) —

Wir haben damit einen Punkt berührt, der von neuem zeigt, daß auch der antike Sozialismus trotz aller Verirrungen und Einseitigkeiten einen tiefberechtigten Kern, unleugbare Wahrheiten von ewiger Gültigkeit enthält.

Es ist das unsterbliche Verdienst der hellenischen Sozialtheorie, für alle Zukunft den Nachweis erbracht zu haben, daß das Glück der Völker nicht bloß von der Erzeugung einer möglichst großen Masse von Gütern, sondern in gleichem, wenn nicht höherem Grade von der Art und Weise der Verteilung derselben abhängt. Wenn man sich den einseitigen Produktions- ja Produzentenstandpunkt vergegenwärtigt, der für die neuere Nationalökonomie bis tief in unser Jahrhundert hinein maßgebend war, so wird man eine gewisse Beschämung empfinden angesichts der hohen geistigen und sittlichen Energie, mit welcher hellenische Denker die Frage nach den volkswirtschaftlichen und sozial-ethischen Wirkungen der verschiedenen

---

[1]) Zur Erklärung und Abhilfe der heutigen Kreditnot des Grundbesitzes II² 273 ff. vgl. die Vorrede VI ff. Dazu R. Meyers Berliner Revue 1872 289 f.

[2]) I, 3, 19 f. 1258a: *Οἱ δὲ πάσας ποιοῦσι χρηματιστικάς, ὡς τοῦτο τέλος ὄν, πρὸς δὲ τὸ τέλος ἅπαντα δέον ἀπαντᾶν.*

Formen der Einkommens- und Vermögensverteilung, die Frage nach der wünschenswerten Verteilung überhaupt, nach dem *Ziel*, welches in dieser Hinsicht erstrebt werden soll, in den Vordergrund gerückt und zu lösen versucht haben.

Hier findet sich zum erstenmale jene scharfe *prinzipielle Erörterung des Verteilungsproblems*, der sich gerade die Gegenwart immer weniger wird entziehen können. Hier wird zum erstenmale mit aller Entschiedenheit für die Wissenschaft das Recht in Anspruch genommen, ein ideales — wenn auch durch Zeit und Volk bedingtes — Ziel für die Entwicklung der Vermögens- und Einkommensverteilung aufzustellen. Und wenn ein moderner Sozialtheoretiker von diesem Standpunkt aus als Ideal volkswirtschaftlicher Verteilung der Güter diejenige bezeichnet, welche die an *Vervollkommnung* der Gesellschaft *fruchtbarste* ist, bei welcher die Gemeinschaft zum höchsten Maße der Gesittung und hiedurch zum höchsten Maße aller wahrhaft menschlichen Befriedigungen zu gelangen vermag, — worin unterscheidet sich diese Formulierung des Postulates prinzipiell von der Art und Weise, wie die hellenische Soziallehre den Begriff des εὖ ζῆν als Maßstab für die Beurteilung der staatlichen Thätigkeit auf dem Gebiete der Güterverteilung hinstellt?

Nicht anders ist es mit dem Kampf gegen die einseitig individualistische, den Zusammenhang mit dem Ganzen und die Pflichten gegenüber dem Ganzen ignorierende Auffassung des *Eigentumsbegriffes*, welche dem Einzelnen das absolut zuspricht und zu sichern verlangt, was er gerade besitzt. Einer der hervorragendsten Rechtslehrer unserer Zeit, ein Mann, der durch die streng individualistische Schule des römischen Rechts hindurchgegangen ist, sieht „eine Zeit kommen, wo das Eigentum eine andere Gestalt an sich tragen wird, als heute, wo die Gesellschaft das angebliche Recht des Eigentümers, von den Gütern dieser Welt beliebig viel zusammenzuscharren, ebensowenig anerkennen wird, als das Recht des altrömischen Familienvaters über Tod und Leben seiner Kinder, als das Fehderecht und den Straßenraub des Ritters, als das

Strandrecht des Mittelalters."[1]) Demgemäß verlangt Jhering vom Staate, daß derselbe „auf das Privateigentum einen Druck ausübe, welcher dem Übermaß seiner Anhäufung auf einzelnen Punkten vorbeugt und die Möglichkeit schafft, den Druck auf andere Teile des sozialen Körpers zu verringern, eine den Interessen der Gesellschaft mehr entsprechende d. h. gerechtere Verteilung der Güter herbeizuführen, als sie unter dem Einfluß eines Eigentums herbeigeführt worden ist und möglich war, welches, wenn man es beim rechten Namen nennt, Unersättlichkeit des Egoismus ist."[2]) Und in demselben Gedanken begegnet sich mit dem deutschen Romanisten der bekannte amerikanische Publizist Michaelis, dessen Schrift gegen Bellamys Zukunftsstaat gerade von der manchesterlichen Presse diesseits und jenseits des Ozeans mit Jubel aufgenommen wurde, obwohl auch sie zu Forderungen kommt, welche der doktrinäre Liberalismus ohne weiteres als „sozialistisch" verwirft.

Welch ein Zeichen der Zeit! Selbst dieser warme Verteidiger des freien Wettbewerbes sieht sich genötigt, „gegen die Monopolwirtschaft, welche die Anhäufung riesenhafter Reichtümer ermöglicht," die Staatsgewalt in die Schranken zu rufen. Er bezeichnet — ganz im Sinne der aristotelischen Gerechtigkeitsidee — die Bildung von trusts d. h. jede Vereinigung zum Zwecke unverhältnismäßiger Steigerung der Warenpreise als einen Raubversuch, gegen den das Volk durch die Gesetze geschützt werde müsse.[3]) Er verlangt ferner einschneidende Maßregeln der staatlichen und internationalen Gesetzgebung zur Bekämpfung der übermäßigen Anhäufung des mobilen Kapitals, wie des Grundbesitzes in einzelnen Händen.[4])

---

[1]) Jhering: Der Zweck im Recht I, 519.

[2]) Ebd. 521.

[3]) Ein Blick in die Zukunft S. 83. (Reclam.)

[4]) 93 ff. Michaelis berührt sich hier direkt mit der historisch-ethischen Richtung der deutschen Nationalökonomie, deren Führer Schmoller ebenfalls durch maßvolle progressive Einkommens- und Erbschaftssteuern die Anhäufung übergroßer Reichtümer beschränkt wissen will. (Grundfragen 95.)

So kehrt die moderne Welt von den verschiedensten Ausgangspunkten her zu dem Grundgedanken der hellenischen Sozialphilosophie zurück, daß die keine Grenzen kennende Pleonexie der Individuen ihre prinzipiellen Schranken in den Forderungen des gemeinsamen Wohles aller finden müsse. Mit unwiderstehlicher Gewalt beginnt sich von neuem die Erkenntnis Bahn zu brechen, daß der Staat als das Organ der Gesamtheit berufen ist, einer der nationalen Wohlfahrt und Sittlichkeit schädlichen Gestaltung der Einkommens- und Besitzverhältnisse mit seiner Zwangsgewalt und durch Reformen des Rechtes, insbesondere des Privatrechtes entgegenzuarbeiten.

Auch in Beziehung auf die ethische Auffassung des Güterlebens treten in der sozialpolitischen Litteratur der Gegenwart — hervorgerufen durch analoge gesellschaftliche Mißstände — Anschauungen hervor, die sich mit antiken Lebensidealen nahe berühren.

Wenn es gilt, der Hast und Gier des Erwerbslebens der Gegenwart, dem alles in seinen Strudel hineinziehenden Kampf um die Befriedigung endlos gesteigerter Bedürfnisse eine höhere menschenwürdigere Lebensansicht und Lebenspraxis entgegenzustellen, werden wir da nicht von selbst auf einen der grundlegenden Gedanken der sozialen Ethik der Hellenen hingewiesen, daß es ein gewisses Maß gibt, welches in allen Dingen das Heilsamste ist, und daß der wahre Lebensgenuß nicht von der Masse der befriedigten Bedürfnisse und der Schwierigkeit der Befriedigung abhängt, sondern von jener reineren und edleren Gestaltung der Genüsse, zu welcher dem modernen Menschen durch das beständige Hasten und Wühlen der schrankenlosen Erwerbsucht Neigung und Fähigkeit mehr und mehr verloren gehen?

Und wenn wir weiter fragen, wie wohl ein Umschwung von dem ethischen Materialismus der Zeit zu einem gesunden Idealismus möglich wäre, hat die moderne Ethik darauf eine andere Antwort, als die Sozialphilosophie der Hellenen? Sie sieht genau wie diese die Möglichkeit einer veränderten Geistesrichtung nur in einer

großartigen Belebung des Gemeinsinnes und in dem Zurücktreten der überwuchernden Pleonexie.[1])

Sprechen doch am wenigsten die Erfahrungen der Gegenwart für die ausschließliche Geltung jenes Dogmas der neueren Volkswirtschaftslehre, nach welchem das Wohlergehen des Menschen am besten dadurch gefördert werden soll, daß man ihre Bedürfnisse steigert, weil so mehr produziert werde und die Menge der vorhandenen Werte zunehme. Vielmehr zeugt die ganze Physiognomie unserer modernen Gesellschaft nur zu deutlich für die Richtigkeit der antiken Lehre, daß das Glück in der verständigen Beschränkung der Bedürfnisse zu suchen sei, daß es sich immer weiter zurückzieht, je mehr der Kreis dessen, was zum Leben begehrenswert erscheint, sich erweitert.

Nichts könnte die genannte Anschauung der hellenischen Sozialphilosophie glänzender bestätigen, als die Schilderung eines modernen Denkers, welchem ebenso, wie für jene, alle sozialen Fragen zugleich sittliche Fragen sind, und der es versteht, unserer Zeit durch „ihr oft so kummervolles Auge bis auf den Grund des Herzens" zu sehen.

„Inmitten des ungeheuersten Aufschwunges von Reichtum und Macht — heißt es hier — sieht man weder, daß die Hast und Gier des Erwerbes in den besitzenden Klassen sich auch nur im mindesten mäßige, noch die Befriedigung der unteren Volksklassen, trotz großer, leicht ziffermäßig nachweisbarer Forschritte in ihrer allgemeinen Lebenslage sich in kenntlichem Maße gesteigert habe. Es ist eine traurige aber allbekannte Wahrheit, daß unsere Zeit, ausgerüstet mit den ungeheuersten Mitteln des Genusses, das wirkliche Genießen kaum versteht, weil sie alles von außen erwartet, weil die Vorbereitungen zum Genuß so umständlich geworden sind, daß sie immer schon drei Viertel des Genusses selbst verschlingen, und daß infolge dessen das Eine Bedürfnis, möglichst viel zu besitzen, so überwiegend geworden ist, daß auf diesem Wege eine beständige Steigerung der Gütererzeugung und der Mittel zum Ge-

---

[1]) Vgl. z. B. Lange: Geschichte des Materialismus II,[3] 460.

nisse denkbar wird, ohne daß das Glück irgend eines Menschen dadurch wesentlich erhöht würde."

Ist diese Schilderung nicht ein frappantes Seitenstück zu dem Bilde, welches Plato im „Staate" von dem Fieberzustand der Gesellschaft (der *πόλις φλεγμαίνουσα*) entwirft, wie er nach seiner Ansicht sich aus dem Überhandnehmen künstlicher Bedürfnisse und aus der unersättlichen Bethätigung des Erwerbstriebes notwendig erzeugen muß und nach den Erfahrungen seiner, wie unserer Zeit thatsächlich erzeugt?

Es ist wahr, der ethische Idealismus Platos und Aristoteles' wird der Frage des wirtschaftlichen Fortschrittes nicht gerecht, aber diese Einseitigkeit ist nur die Kehrseite eines großen Vorzuges: der klaren Erkenntnis, daß auch diese Frage eben nur im engsten Zusammenhang mit den e t h i s c h e n Fragen zu beurteilen ist.

Mußte nicht ferner diese analoge Beurteilung des Güterlebens überhaupt zu einer gewissen analogen Beurteilung der Güterproduktion insbesondere führen? In der That beginnt auch die moderne Wissenschaft sich darin wieder der antiken Sozialphilosophie zu nähern, daß sie bei der Frage nach der Höhe und Beschaffenheit der Produktion nicht mehr bloß von wirtschaftlich-technischen Gesichtspunkten ausgeht, sondern auch das ethische Interesse wieder zu seinem Rechte kommen läßt. Auch sie stellt wieder ein ideales Ziel der Produktion auf, indem sie eine solche Beschaffenheit derselben verlangt, welche für die Befriedigung der gerechtfertigten materiellen, geistigen und sittlichen Bedürfnisse des Volkes ausreicht d. h. sie weder unterschreitet, noch überschreitet.[2]) Wir erkennen es heutzutage als eine schwere Schädigung der wirtschaftlichen und idealen

---

[1]) Theobald Ziegler: Die soziale Frage eine sittliche Frage S. 30. Vgl. Wolf: Sozialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung S. 389: „Wir sind in das nervöse Zeitalter getreten. Der kleine Rest von Beschaulichkeit, den frühere Jahrhunderte uns überlieferten, ist preisgegeben. F i e b e r h a f t jagen wir nach einem unfindbaren Glück — unfindbar, denn Glück ist bloß möglich in der Beschränkung, und diese ist uns unleidlich."

[2]) Adolf Wagner über „systematische Nationalökonomie" in den Jahrb. f. Nat. u. Stat. 1886 S. 238.

Interessen des ganzen Volkes, wenn die ungleiche Verteilung des Volkseinkommens hauptsächlich zur reichlicheren und üppigeren Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der besser Situierten führt. Wir verwerfen einen Luxus, der die höheren Klassen selbst physisch und sittlich schädigt, den Neid der niederen immer mehr aufstachelt und zu einer ungünstigen Richtung der ganzen Güterproduktion (Luxusgüter für die Reichen, statt Massengüter für alle) führt und der, abgesehen vom Kunstluxus, kein Kulturinteresse des Volkes fördert. Auch wir beginnen einzusehen, daß, wenn es soweit gekommen ist, die Gesetzgebung eine gewisse Ausgleichung in der Verteilung des Volkseinkommens ins Auge fassen müsse.[1])

Man sieht: es ist prinzipiell derselbe Gesichtspunkt, nach welchem bereits Plato die Produktion beurteilt hat, wenn er auch über die Mittel zur Erreichung jenes idealen Zieles, über das, was als gerechtfertigtes Bedürfnis anzuerkennen sei, teilweise anderer Meinung war.

Nun könnte es allerdings scheinen, als ob Plato in einer nicht minder wichtigen Frage, nämlich in der Beurteilung des wirtschaftenden Menschen von unserer heutigen Auffassung um so weiter entfernt sei.

Für Plato erschien das thatsächliche wirtschaftliche Arbeitsleben wenigstens in Handel und Gewerbe ausschließlich von egoistischen Triebfedern beherrscht. Die Selbstsucht soll das große Triebrad der Volkswirtschaft sein, das rücksichtslos verfolgte Eigeninteresse, die nimmer rastende Gier nach Gewinn und Genuß, das ganze Sinnen und Denken des wirtschaftenden Menschen gefangen halten.

Allein so einseitig diese Auffassung ist, sie ist es doch bei weitem nicht in dem Grade, wie die scheinbar gleichartige, aber innerlich grundverschiedene Beurteilung des Wirtschaftslebens, welche sich bei den modernen Doktrinären des Individualismus seit Bayle und Mandeville und im extremen Manchestertum findet. Dieselbe

[1]) So z. B. Wagner: Grundlegung I,[2] 152.

Beobachtung, welche den antiken Denker mit Trauer und Abneigung erfüllt, wird hier mit Befriedigung zur Grundlage der ganzen Wirtschafts- und Soziallehre gemacht. Es wird nicht nur als eine naturgemäße, sondern als eine für Staat und Gesellschaft geradezu wohlthätige, für den Fortschritt unentbehrliche Thatsache hingestellt, daß auf dem wirtschaftlichen Gebiet der Egoismus und zwar der Egoismus allein das maßgebende Motiv, der eigentliche seelische Motor ist. Das ganze menschliche Dasein wird grundsätzlich in zwei streng gesonderte Lebenssphären zerrissen, eine für das Handeln nach Interessen, eine andere für die Übung der Tugend.

Diese Auffassung, für welche von Rechtswegen Sittlichkeit und „Brüderlichkeit erst da beginnt, wo das Wirtschaften und der Staat aufhört,"[1] konnte unmöglich diejenige von Männern sein, welchen schon die Konsequenzen der politischen Souveränität der gewerbetreibenden Klassen die klare Erkenntnis der Gefahren aufdrängen mußten, mit welchen der wirtschaftliche Egoismus das ganze Volks- und Staatsleben bedrohte.

In der That sehen wir, wie trotz der pessimistischen Beurteilung des wirtschaftlichen Arbeitslebens, zu welcher der hochgespannte Tugendbegriff des ethischen Idealismus und das schmerzlich empfundene Mißverhältnis zwischen der damaligen politischen Machtstellung des Gewerbestandes und seiner moralischen, wie intellektuellen Befähigung ja notwendig führen mußte, bei Plato dennoch die Erkenntnis durchbricht, daß auch das ökonomische Leben sich bis zu einem gewissen Grade mit sittlichen Empfindungen erfüllen könne und müsse. Dem rein ökonomischen Arbeitsbegriff, der in der Wirklichkeit als ausschließlich herrschend angenommen wird, wird als sittliches Soll, als Ideal das Prinzip der Arbeit im sozial-ethischen Sinne gegenübergestellt. Es wird gezeigt, wie auch die wirtschaftliche Arbeit wahrhaft geadelt werden könnte, wenn sie nicht bloß als Mittel zur Befriedigung des wirtschaftlichen Egoismus ausgebeutet, sondern im Geiste vernünftig-sittlicher Selbst-

[1] Äußerung von Schulze-Delitzsch: Kapitel zu einem Arbeiterkatechismus S. 91.

beschränkung und in dem Bewußtsein geübt würde, daß sie zugleich eine in den notwendigen Bedürfnissen der Menschen begründete soziale Dienstleistung ist (τῇ τῆς ἀπορίας ἐπικουρήσει παρεσκευακός).[1])

Plato ist der Ansicht, daß selbst die durch den Mißbrauch verächtlich gewordenen Berufsarten, wie z. B. Kramhandel u. dgl. von wahrhaft sittlichen Menschen in tadelloser Weise betrieben sich der *vollsten Sympathie und Wertschätzung erfreuen würden*, daß man sie wie eine *Mutter* und Pflegeamme in *Ehren halten würde*.[2]) Denn warum sollte man nicht jeden, der mit redlicher Arbeit zur Befriedigung der allgemeinen Bedürfnisse beiträgt, als einen „*Wohlthäter*" anerkennen, der fortwährend dem Volke und dem Lande *Dienste* leistet?

Es ist die Idee eines *sozialen Dienstpostens*, eines volkswirtschaftlichen Beamtentums, wie sie neuerdings wieder von Rodbertus, Jhering u. a. aufgestellt worden ist, welche uns bereits hier vollkommen klar ausgesprochen entgegentritt. Zwar ist für Plato diese Auffassung der wirtschaftlichen Arbeit eben nur ein *Ideal*, auf dessen Realisierung er wenigstens in dem letzten Stadium seines wirtschaftstheoretischen Denkens verzichtet, weil eine solche Idealität der Gesinnung nur von außergewöhnlich guter Charakteranlage und sorgfältiger Erziehung zu erwarten sei und der großen Masse ewig fremd bleiben werde.[4]) Allein er hält doch selbst hier noch eine

---

[1]) Leg. 919b. Es ist also unrichtig, wenn Hildenbrand (Rechts- und Staatsphil. I 159) meint, Plato habe „nirgends den Gedanken erfaßt, daß auch in der niedrigsten Beschäftigung und in der Herrschaft über den toten sachlichen Stoff des Vermögens der Adel des menschlichen Geistes sich offenbaren könne."

[2]) 918e: . . . εἰ κατὰ λόγον ἀδιάφθορον γίγνοιτο, ἐν μητρὸς ἂν καὶ τροφοῦ σχήματι τιμῷτο τὰ τοιαῦτα πάντα.

[3]) 918b: πῶς γὰρ οὐκ *εὐεργέτης* πᾶς, ὃς ἂν οὐσίαν χρημάτων ὡντινωνοῦν ἀσύμμετρον οὖσαν καὶ ἀνώμαλον ὁμαλήν τε καὶ σύμμετρον ἀπεργάζηται; cf. 910e: οὗτοι δὴ πάντες χώραν καὶ δῆμον *θεραπεύοντες* διατελοῦσιν.

[4]) 918d.

„wenn nicht vollständige so doch wenigstens teilweise Heilung“ für möglich[1]) und sieht in der Fürsorge für die sittliche Gesundung des wirtschaftlichen Verkehrs und Arbeitslebens, für die Moralität der wirtschaftlich arbeitenden Volksklassen eine der wichtigsten Aufgaben der staatlichen Gemeinschaft,[2]) der sie sich trotz der Größe und Schwierigkeit derselben[3]) nicht entziehen kann und darf.

So treten uns auch hier Ideen entgegen, deren unverlierbarer Wert nicht zu verkennen ist, wenn sie auch andererseits mit Anschauungen verquickt sind, die ihre Bedeutung wieder einschränken. Man fragt ja mit Recht: Wie konnte die Versittlichung des Arbeitslebens, die Schätzung der Arbeit Fortschritte machen, solange die auch von Plato wenigstens nicht prinzipiell mißbilligte unfreie Arbeit fort und fort ihre entsittlichenden Wirkungen zu äußern und dem Geiste des wirtschaftlichen Egoismus stets neue Nahrung zuzuführen vermochte? Sehen wir aber von solch unvermeidlichen in Zeitanschauungen wurzelnden Einseitigkeiten ab, so müssen wir auch für dieses Gebiet zugeben, daß es wahre Aufgaben der menschlichen Gesellschaft sind, die hier erkannt werden.

Wie nahe sich antikes und modernes Denken gerade auf diesem Gebiete berühren, zeigt recht deutlich die Idee des sozialen Menschen, wie sie die aristotelische Ethik formuliert hat, die aristotelische Forderung eines stetigen Zusammenwirkens des Gemeinsinnes mit dem Selbstinteresse zur Verwirklichung der verteilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit.

Schon die Art und Weise, wie Adam Smith in den Mittelpunkt seiner Theorie der moralischen Gefühle das Sympathieprinzip

1) 918c: *ἴδωμεν, ἵν' εἰ μὴ καὶ τὸ ὅλον, ἀλλ' οὖν μέρη γε ἐξιασώμεθα νόμῳ.*

2) Es ist die Aufgabe, *τοῖς μετασχοῦσι τούτων τῶν ἐπιτηδευμάτων εὑρεῖν μηχανὴν, ὅπως ἤθη μὴ ἀνέδην ἀναισχυντίας τε καὶ ἀνελευθέρου ψυχῆς μέτοχα συμβήσεται γίγνεσθαι ῥᾳδίως.* 919c. cf. 920a: *ὅπως ὡς ἄριστος ἢ καὶ κακὸς ὡς ἥκιστα ὁ τοιοῦτος ἡμῖν ᾖ ξύνοικος ἐν τῇ πόλει κτλ.*

3) 919c: *πρᾶγμ' ἔσθ', ὡς ἔοικεν, οὐ φαῦλον, οὐδὲ σμικρᾶς δεόμενον ἀρετῆς.*

stellt, wie er hier und in der politischen Ökonomie die Selbstsucht (selfishness) durch die Wirksamkeit der sozialen Triebe eingedämmt wissen will und prinzipiell nur ein solches Maß von Selbstinteresse anerkennt, welches sich innerhalb der Schranken der Gerechtigkeit hält, die Forderung endlich einer harmonischen Ausgleichung der Gefühle und Leidenschaften durch die Überwindung unserer selbstsüchtigen und die Ausbildung unserer wohlwollenden Gefühle,[1]) all das läßt in den sozialethischen Grundfragen eine gewisse Ideenverwandtschaft mit der geschilderten aristotelischen Sozialphilosophie erkennen, so weit auch im übrigen und zwar gerade in der politischen Ökonomie die Standpunkte auseinandergehen.

Ungleich inniger freilich ist die Verwandtschaft mit der modernen ethischen Richtung der Nationalökonomie. Es ist ganz aristotelisch gedacht, wenn v. Thünen und Knies die Rücksichtnahme der wirtschaftlich thätigen Einzelpersonen (nicht bloß auf ihren eigenen Vorteil, sondern auch) auf das wirtschaftliche Interesse „anderer Leute" fordern, und wenn dann Knies den Satz aufstellt: „Daß irgend ein höheres Maß wirtschaftlicher Güter auf den Wegen der Selbstsucht, des gegen den Nächsten und das Gemeinwesen rücksichtslosen Eigennutzes von den Einzelnen gewonnen wird, steht im Widerspruch mit dem materiellen und sittlichen Wohle aller Einzelnen, mit dem Gemeinwohl, ja mit dem sittlichen Wohle des Erwerbenden selbst."[2]) Wenn ferner A. Wagner meint: „Die Beweggründe individuellen wirtschaftlichen Vorteiles sind wenigstens möglichst zu verbinden mit und zu ersetzen durch altruistische Beweggründe, und das, was in dieser Hinsicht der Einzelne und eine Verkehrsgesellschaft erreicht, bildet den Maßstab ihres sittlichen Wertes und ihrer wahren Kulturhöhe;"[3]) — so entspricht das genau dem von der aristotelischen Ethik aufgestellten Ideal. Dasselbe gilt für den Führer der histo-

[1]) Vgl. Hasbach: Die allgemeine philos. Grundlagen der von François Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie S. 114 f. und desselben Untersuchungen über Adam Smith S. 54 ff.

[2]) Politische Ökonomie vom gesch. Standpunkt (2) 238 f.

[3]) Jahrb. f. Nationalök. u. Stat. 1886. S. 230.

rischen Schule, für Schmoller, für welchen es ebenfalls die „entscheidende Frage" ist, wie und in welchem Maße „der Trieb, alles auf die eigene Person und ihre Förderung zu beziehen, sich mit sittlichen und rechtlichen Vorstellungen durchsetzt und getränkt hat."[1])

Auch ist diese vielfache Berührung antiken und modernen Denkens keineswegs eine zufällige. Allerdings erklärt sich dieselbe vor allem daraus, daß es bis zu einem gewisse Grade analoge Übelstände des Volkslebens waren, welche hier, wie dort eine höhere sozial-ethische Auffassung des Güterlebens, eine tiefere Anschauung von Wesen und Beruf des Staates, eine gesteigerte Empfänglichkeit für soziale Gerechtigkeit hervorriefen. Allein gleichzeitig besteht doch ein unmittelbarer bewußter Zusammenhang.

So wahr das Wort auch ist, daß der soziale Jammer die Volkswirtschaftslehre der Ethik wieder in die Arme geführt hat, so darf doch andererseits nicht vergessen werden, daß es eine auf humanistischer Grundlage erwachsene Wissenschaft war, welche sich zum Träger dieses gewaltigen Umschwunges des modernen Geisteslebens gemacht hat; und es wird in der That in einem der grundlegenden Werke der historischen Schule der Nationalökonomie ausdrücklich anerkannt, daß wir hier zugleich das Ergebnis einer Befruchtung der modernen Wissenschaft durch altklassische Anschauungen vor uns haben.[2])

Schon bei einem der ersten großen Vorkämpfer gegen die einseitig-individualistische Auffassung ökonomischer Phänomene, bei Sismondi, tritt dieser Zusammenhang klar hervor. Er knüpft seine Polemik gegen die sience de l'accroissement des richesses unmittelbar an die sozialpolitischen Erörterungen an, welche Aristoteles in der Politik der Chrematistik gewidmet hat.[3]) Und ganz in demselben Sinne hat unter den Deutschen schon im Jahre 1849 Roscher

---

[1]) Grundfragen S. 57.

[2]) Knies a. a. O. 438.

[3]) Études s. l. écon. pol. I, 3. Vgl. Elster: Simonde de Sismondi. Ein Beitrag zur Geschichte der Volkswirtschaft. Jahrb. f. Nationalökonomie und Stat. N. F. XIV 321 ff.

in seiner schönen Abhandlung über das Verhältnis der Nationalökonomie zum klassischen Altertum der herrschenden Zeitdoktrin die politische Ökonomie der Griechen gegenübergestellt, weil dieselbe niemals den großen Fehler begangen habe, über dem Reichtum der Menschen zu vergessen.[1])

Ihm folgt Rodbertus mit der Forderung, daß wir unsere Politik wieder etwas mehr mit antikem Geiste erfüllen sollten,[2]) und Lorenz von Stein, der aus dem Studium der antiken Staatswissenschaft die Überzeugung geschöpft hat, daß wir, indem wir durchforschen, was die Alten gewesen und gethan, „uns gleichsam selbst zum zweitenmal erleben.“[3]) Im Hinblick auf den noch immer nicht überwundenen einseitigen Individualismus der modernen Staatsauffassung erklärt es Adolf Wagner von jedem politischen Standpunkte aus für unvermeidlich, wieder an antike Anschauungen anzuknüpfen. Für die Nationalökonomie, welche dies viel zu sehr aus den Augen verloren habe, sind nach Wagners Ansicht die grundlegenden Sätze des Aristoteles über den Charakter des Staates sämtlich auch Fundamentalprinzipien für die Volkswirtschaftslehre.[4]) Endlich hat — wie im Anfang des Jahrhunderts Sismondis Theorie vom Reichtum auf Aristoteles hinweist — in der Gegenwart Schmoller seine Lehre von der Verteilung des Einkommens nach dem Verdienst durch den Hinweis darauf unterstützt, daß er damit nur eine Theorie wiederhole, die bereits Aristoteles in seiner Ethik aufgestellt.[5]) Schon bewegt sich ja auch unsere moderne Gesetzgebung genau in derselben Richtung. Ist es nicht eine Annäherung an das aristotelische Ideal der verteilenden und ausgleichenden Gerechtigkeit im Verkehr, wenn Dank dieser Gesetzgebung

[1]) Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkt I(2) 7.

[2]) Zur Erklärung u. Abhilfe der heutigen Kreditnot des Grundbesitzes II(2) 370.

[3]) Die drei Fragen des Grundbesitzes und seine Zukunft. S. 14.

[4]) Grundlegung der politischen Ökonomie I[3] 859.

[5]) A. a. O. S. 61.

der Kreis von Individuen, auf welche der wirtschaftende Mensch Rücksicht zu nehmen hat, in beständigem Wachsen begriffen ist?

Doch sehen wir von den einzelnen Problemen ab und halten uns an die Auffassungsweise des hellenischen Sozialismus im Allgemeinen.

Müssen wir nicht auch da trotz aller Verirrungen eines abstrakten und ideologischen Dogmatismus anerkennen, daß in der ganzen Art und Weise, wie hier die Dinge angeschaut werden, ein Fortschritt von größter Bedeutung lag, der Ergebnisse von bleibendem Werte zeitigte und so ebenfalls bis auf die Gegenwart herunter nachzuwirken vermochte?

Die Kritik, welche der hellenische Sozialismus an der Wirklichkeit übte, ist nicht bloß eine Kritik der ökonomischen Verhältnisse, sondern eben so sehr auch der moralischen, geistigen, politischen Zustände des Volkes. Da diesem Sozialismus von Anfang an die Idee einer Umbildung des gesamten Lebens des Volkes vorschwebte, so gab es ja von vorneherein kaum ein Gebiet, welches er nicht in das Bereich seiner reformatorischen Gedanken gezogen hätte. Das wirtschaftliche Güterleben und die auf der Verteilung der Güter beruhende Ordnung der Gesellschaft wird von diesem umfassenden Standpunkt aus Gegenstand einer Betrachtungsweise, welcher sich die Sozialwissenschaft niemals hätte entfremden sollen, und welche ja gerade die Gegenwart wieder zur ihrigen gemacht hat.

Die hellenische Staatslehre hat für alle Zukunft gezeigt, daß für die Realisierung der Ideen, welche in Staat und Recht zur Verwirklichung zu gelangen suchen, nicht bloß das System der politischen Institutionen, die Ordnung und Verteilung der staatlichen Gewalten von Bedeutung ist, sondern noch mehr die Welt der Güter und Interessen, jener gewaltigen bei der Gestaltung aller menschlichen Dinge mitwirkenden Faktoren, die durch ihre Macht über den Einzelnen auch auf die Gesellschaft mit elementarer Kraft zu wirken vermögen. Zum erstenmale tritt uns hier in der Geschichte der politischen Wissenschaften ein tieferes Verständnis für

die Natur der gesellschaftlichen Gegensätze und für die Gefahren entgegen, mit welchen das wirtschaftliche Güterleben und die Verteilung des Besitzes das Edelste im Menschen, die höchsten Kulturinteressen der Gesamtheit bedroht.

Wie hoch steht die hellenische Staatslehre mit dieser Erkenntnis über jenem Doktrinarismus, der Staat und Volk nur als eine Summe von Individuen zu denken vermag und über dem ausschließlichen Gegensatz von Individuum und Staat jene wichtige zwischen dem Leben des Einzelnen und dem des Staates in der Mitte liegende Sphäre übersieht, die wir Gesellschaft nennen. Durch ihre Analyse der sozialen Erscheinungen hat die hellenische Staatslehre jene tiefere Auffassung des Staates und der staatlichen Zwecke begründet, welche ihr Augenmerk vor Allem darauf richtet, in welchem Verhältnis die sozialen Zustände des Volkes zu seinem politischen Leben stehen, wie sich die verschiedenen Elemente der Gesellschaft, die sozialen Klassen zu einander und zum Staate verhalten oder verhalten sollen, wie überhaupt Staat und Gesellschaft als zwei selbständige in ewigem Antagonismus sich gegenüberstehende und doch wieder sich stets gegenseitig zu durchdringen strebende Lebenskreise auf einander wirken.

Diese soziale Auffassung der Dinge, welche die Regierungssysteme vor Allem auf ihre soziale Brauchbarkeit hin beurteilt, hat einen Aristoteles befähigt, den Wechsel der Verfassungsformen und die Gestaltung der politischen Parteikämpfe in ihrem Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Gliederung des Volkes, die Abhängigkeit der staatlichen Entwicklung von der Gesellschaftsordnung und von der materiellen Grundlage derselben, der Verteilung des Besitzes in einer Weise klarzulegen, daß einer der hervorragendsten Vertreter der modernen Staatswissenschaft von ihm gesagt hat, seine Politik würde in dieser Hinsicht für die Staatswissenschaft der Zukunft das sein, was Kopernikus' Organon für die Astronomie gewesen.[1])

[1]) L. v. Stein: Verwaltungslehre I² 32. Vgl. Steins Aufsatz über die Entwicklung der Staatswissenschaft bei den Griechen. Sitz.Ber. der Wien. Ak. (phil. hist.) Bd. 93.

Andererseits ist jedoch die aristotelische Staatslehre in der Betonung der ökonomischen Faktoren keineswegs soweit gegangen, wie der sogenannte wissenschaftliche Sozialismus der Gegenwart.

So bedeutsam das volkswirtschaftliche Moment, insbesondere das des Klassenkampfes in seiner Analyse verfassungsgeschichtlicher Entwicklungen in den Vordergrund tritt, Aristoteles ist doch weit entfernt von jener materialistischen, die Geschichte einzig und allein vom Standpunkte des Klassenkampfes aus betrachtenden Anschauungsweise, welche das ökonomische Moment geradezu als das immer und überall bestimmende, für die Gestaltung der Gesellschaft einzig und allein ausschlaggebende hinstellt und das gesamte politische, rechtliche, geistige und religiöse Dasein des Volkes nur als einen Überbau gelten läßt, dessen Gestaltung durch das ökonomische Fundament und die wirtschaftliche Struktur der Gesellschaft unbedingt vorgezeichnet sei.

Dieser Glaube an die Allmacht der rein wirtschaftlichen Faktoren mußte ja von vorneherein einer Auffassungsweise fremd bleiben, welche die Gleichberechtigung der wirtschaftlichen Zwecke mit den ethischen Zielen prinzipiell leugnete und das höchste Endziel aller Politik darin sah, den Staat, seine Gesetzgebung und Verwaltung von den gemeinen Interessen des Güterlebens möglichst zu emanzipieren.

Allerdings hat auch der hellenische Sozialismus mit psychologischer Notwendigkeit durch eine Entwicklungsphase hindurchgehen müssen, die sich durch eine starke Überschätzung der Abhängigkeit des sittlichen Lebens von wirtschaftlichen Faktoren charakterisiert. In den überschwänglichen Hoffnungen, welche Plato auf eine sittliche Wiedergeburt durch den Kommunismus setzte, und in der Art und Weise, wie er das Privateigentum für den Verfall der Sittlichkeit verantwortlich machte, trat uns diese Verirrung drastisch genug entgegen. Allein wie rasch ist gerade hier die Korrektur erfolgt! Schon der aristotelische Sozialismus hat sich von diesen Illusionen über die allheilende Kraft des Kommunismus wieder

emanzipiert und ihnen gegenüber die sittliche Unvollkommenheit der Menschennatur mit einer Schärfe und Klarheit betont,[1]) von der der moderne Sozialismus in seiner ökonomistischen Einseitigkeit noch weit entfernt ist.

Um so mehr teilt freilich die antike Sozialphilosophie eine andere Schwäche moderner Weltverbesserer. Ihr Idealismus bleibt in der Schätzung dessen, was die menschliche Vernunft und der Staat vermögen, um das Güterleben in ihrem Sinne zu regeln, in nichts hinter den modernen Optimisten zurück, die angesichts der großartigen Fortschritte auf allen Lebensgebieten die Gemüter mit überspannten Hoffnungen auf die Möglichkeit und Leichtigkeit noch unendlich viel gewaltigerer Umgestaltungen erfüllt haben. Wie im Zeitalter Bellamys so begegnen wir auch in der hellenischen Sozialtheorie des vierten Jahrhunderts v. Chr. den denkbar höchsten Vorstellungen von der Macht menschlicher Vernunft und menschlicher Institutionen. Mit derselben gesteigerten Empfindlichkeit für die schmerzlichen Gebrechen der bestehenden Gesellschaft verbindet sich auch hier dasselbe ungemessene Vertrauen auf die Fähigkeit des Menschen, alle jene Gebrechen zu heilen, dasselbe ungeduldige Verlangen nach einem schnellen und radikalen Heilverfahren.

Wurde doch gerade hier diese Richtung der Geister von allen Seiten her gefördert und genährt durch die thatsächliche Entwicklung des staatlichen Lebens! Welch ein unaufhörlicher Wechsel der Verfassungsformen in diesem Mikrokosmos der kleinstaatlichen Hellenenwelt, die — um ein Wort Ciceros von den griechischen Inselstaaten zu gebrauchen — „samt ihren Institutionen und Sitten gewissermaßen auf den Fluten zu schwimmen"

---

[1]) Pol. II, 2, 8. 1263b: . . . *ὧν (κακῶν) οὐδὲν γίνεται διὰ τὴν ἀκοινωνησίαν ἀλλὰ διὰ τὴν μοχθηρίαν, ἐπεὶ καὶ τοὺς κοινὰ κεκτημένους καὶ κοινωνοῦντας πολλῷ διαφερομένους μᾶλλον ὁρῶμεν ἢ τοὺς χωρὶς τὰς οὐσίας ἔχοντας.* Mit aller Entschiedenheit wird hier auch betont, daß es eben die unersättliche Begierde, nicht die Not ist, welche die meisten Verbrechen erzeugt, und daß es daher ein Irrtum ist, von der Aufhebung der Not einen radikalen sittlichen Umschwung zu erwarten.

schien![1]) In solchem ewigen Wandel der Dinge mochte in der That das Staatswesen wie ein beliebig zu gestaltender Thon in der Hand des „Gesetzgebers" und seine Umgestaltungsfähigkeit eine unbegrenzte erscheinen, mochte die Vernunft sich förmlich dazu gedrängt fühlen, mit Bewußtsein eine neue Grundlegung von Staat und Gesellschaft als ihre eigene freie Schöpfung zu vollziehen.

Angesichts der Fülle von Entwicklungsformen, welche die unerschöpflichen Triebkräfte des politischen und sozialen Lebens der Hellenen erzeugt hatten, ohne doch auf die Dauer eine gesunde Gestaltung desselben herbeizuführen, verzweifelte die Sozialphilosophie daran, daß die Leiden der Gesellschaft durch gewöhnliche Mittel geheilt werden könnten, während sie andererseits eben aus jener unerschöpflichen Gestaltungskraft des geschichtlichen Lebens die Hoffnung entnahm, die in fortwährender Umbildung begriffene Staats- und Gesellschaftsordnung vollends aus den Angeln heben und nach einem freigeschaffenen Gedankenbild neuaufbauen zu können. Inmitten des allgemeinen Zerfalles der überkommenen wirtschaftlichen, sozialen, politischen Ordnungen, eines Zerfalles, aus dem sich doch nirgends eine hoffnungsreichere Neugestaltung erheben wollte, empfand die Theorie den unwiderstehlichen Drang, die Kluft zwischen Vergangenheit und Zukunft durch einen solchen Gedankenbau zu überbrücken, durch das Idealgemälde einer anderen und besseren Ordnung der Dinge, der die Zukunft gehören sollte, an der sich die Gemüter wieder aufzurichten und zu stärken vermochten.

Die Theorie versprach den Weg zu einem neuen Dasein zu zeigen, in welchem alle abstoßenden Züge des gegenwärtigen Lebens in ihr strahlendes Gegenbild verwandelt erscheinen, in welchem alles was die Welt von heute bedrückt, verschwinden soll, alles was die Edelsten ersehnt, zur Wahrheit und Wirklichkeit geworden ist. Denn diese, die führenden Geister der Nation selbst sind es, denen wir

[1]) Rep. 2. 9: Fluctibus cinctae natant paene ipsae simul cum civitatum institutis et moribus.

auf solchem Wege begegnen. Bei ihnen war mit der Anlage zur Abstraktion, Deduktion und Konstruktion die Richtung auf den sozialistischen Utopismus von selbst gegeben, und sie kamen dem eigenen Bedürfnis ebenso, wie dem der Zeit entgegen, indem sie mit der schärfsten, rücksichtslosesten Kritik des Bestehenden umfassende Organisationspläne zum Aufbau einer neuen, besseren Staats- und Gesellschaftsordnung verbanden.

So entstand das Zukunftsbild des wahrhaft guten, des „besten" Staates.

Drittes Kapitel.

Organisationspläne zum Aufbau einer neuen Staats- und Gesellschaftsordnung.

Erster Abschnitt.

Das Staatsideal des Phaleas von Chalcedon.

„Der erste Privatmann, der es unternahm, etwas über den besten Staat zu sagen,"[1] ist der bekannte Architekt Hippodamos von Milet, der Erbauer der Hafenstadt des Piraeus. Doch kann dieser erste Versuch, der Wirklichkeit ein Ideal gegenüberzustellen, für die Geschichte des Sozialismus kaum in Betracht kommen. Wenigstens enthält das, was uns Aristoteles über die Ideen des Mannes mitteilt, nirgends einen prinzipiellen Widerspruch gegen die Grundlagen der bestehenden Gesellschaftsordnung. Im Gegenteil, die individualistische Grundtendenz der bisherigen sozialen und politischen Entwicklung wird hier, wie wir bereits früher gesehen haben, nur noch konsequenter durchgeführt, indem die Gesetzgebung auf die negative Aufgabe des Rechtsschutzes beschränkt und damit in sozialökonomischer Hinsicht zur Unfruchtbarkeit verurteilt wird.[2]

---

[1]) Aristoteles Politik II, 5, 1. 1267 b.

[2]) S. oben S. 177.

Die Geschichte der sozialistischen Staatsideale des Hellenentums kann daher erst mit der Politie des Phaleas von Chalcedon beginnen, die vielleicht noch vor Platos „Staat" verfaßt[1]) und daher hier an erster Stelle zu nennen ist. Allerdings ist uns das Werk verloren und das Wenige, was unser einziger Zeuge — Aristoteles — über den Inhalt sagt, läßt gerade eine wesentliche Frage unberührt, die Frage nach der dogmengeschichtlichen Stellung des Systems, nach der Bedeutung, welche demselben in dem Entwicklungsgang der sozialen Ideen überhaupt zukommt. Während Aristoteles bei der Beurteilung des platonischen Idealstaates die dogmatische Prüfung auf die grundlegenden ethischen und politischen Prinzipien hin, aus denen heraus die Theorie als ein Ganzes gedacht ist, wenigstens nicht völlig unterläßt, begnügt er sich hier mit einer Kritik der einzelnen Forderungen, welche Phaleas an die Praxis stellt. Er registriert und kritisiert einige der „Spezifika", welche nach der Ansicht des letzteren geeignet sein sollen, die sozialen Krankheitserscheinungen zu heilen. Wie aber der sozialphilosophische Aufbau des besprochenen Staatsideals — als ein theoretisches Ganzes, als ein System von Prinzipien betrachtet — aussah,

---

[1]) Die Äußerung des Aristoteles, auf welche sich diese Annahme stützt, ist allerdings nicht sicher beglaubigt. Aristoteles weist hier darauf hin, welche Wichtigkeit schon von den früheren Theoretikern auf eine günstige Verteilung des Besitzes gelegt worden sei, und fährt dann fort: *διὸ Φαλέας ὁ Χαλκηδόνιος τοῦτ' εἰσήνεγκε πρῶτος κτλ.* Nun findet sich aber auch die Lesart *πρῶτον*, die zwar der minder guten Überlieferung angehört, aber doch sehr wohl die richtige sein könnte, ja dem Sinne nach zu dem Vorhergehenden noch besser passen würde. Damit wird uns für die nähere Bestimmung der Zeit des Phaleas jeder feste Anhaltspunkt entzogen. Die inneren Gründe, die Susemihl (in der Anmerk. zu der Stelle) für die Priorität des Phaleas gegenüber Plato anführt, die „augenscheinliche Dürftigkeit" seines Entwurfes und dessen „Mangel an aller feineren Durchbildung" können nichts beweisen. Auch fragt es sich doch sehr, ob wir berechtigt sind, auf Grund des einzigen uns erhaltenen höchst dürftigen Berichtes über den Idealstaat des Phaleas ein so ungünstiges Urteil zu fällen. Wie würden wir über Platos Politie oder „Gesetze" urteilen, wenn wir sie einzig und allein aus dem einseitigen und unvollständigen Berichte des Aristoteles kennen würden?

darüber geht die aristotelische Darstellung mit Stillschweigen hinweg. Wir erhalten kein Bild von der wissenschaftlichen Individualität des Mannes, noch auch von ihrem Zusammenhang mit den Verhältnissen seiner Zeit und Umgebung.[1])

So bleiben uns nur Rückschlüsse aus dem, was Phaleas in Beziehung auf einzelne konkrete Fragen der sozialen Reform geäußert hat.

Den deutlichsten Fingerzeig für seinen allgemeinen Standpunkt dürfte wohl der Vorschlag enthalten, die gesamte Industrie zu verstaatlichen und alle Angehörigen der gewerblichen Klassen zu dienenden Organen einer staatlichen Kollektivwirtschaft zu machen. Denn diese radikale Umgestaltung der ganzen wirtschaftlichen Existenz der gewerblichen Bevölkerung bedeutet ihm zugleich eine politische Degradierung. Sie hört auf ein Teil des Staatsbürgertums zu sein[2]) und sinkt in ein Verhältnis der Unterthänigkeit, wenn nicht gar der Unfreiheit herab.[3]) Ein untrüglicher Beweis dafür, daß die Forderung kollektivwirtschaftlicher Produktion hier nicht Ausfluß eines sozialen Demokratismus ist, der die extreme Durchführung des individualistischen Gleichheitsprinzipes im Auge hat, sondern einer anti-individualistischen Auffassungsweise, für welche diese Ausdehnung der Staatswirtschaft nur ein Mittel ist, durch die denkbar radikalste Unterordnung der gesamten gewerblichen Bevölkerung

---

[1]) Trotzdem ist freilich Aristoteles der Ansicht, alles, was an den Theorien seiner Vorgänger irgend bemerkenswert sei, zur Genüge erörtert zu haben! II, 9, 1. 1273b. — Mit Recht bemerkt L. v. Stein zu dieser Behauptung, daß die Alten überhaupt keinen Sinn für das hatten, was wir die Geschichte der Litteratur und Wissenschaft nennen. „Die staatswissenschaftliche Theorie der Griechen vor Aristoteles und Plato.“ Tüb. Ztschr. f. d. ges. Staatsw. IX 149.

[2]) Aristoteles Pol. II, 4, 13. 1267b: *φαίνεται δ' ἐκ τῆς νομοθεσίας κατασκευάζων τὴν πόλιν μικράν, εἴ γ' οἱ τεχνῖται πάντες δημόσιοι ἔσονται καὶ μὴ πλήρωμά τι παρέξονται τῆς πόλεως.*

[3]) Der von den Gewerbetreibenden gebrauchte Ausdruck „*δημόσιοι*“ (öffentliche Diener) läßt es zweifelhaft, ob sich Phaleas dieselben als Fremde und Beisassen oder als Sklaven gedacht hat.

unter die Zwangsgewalt des Staates ihre, wenn auch gleichzeitig antikapitalistischen, so doch in erster Linie antidemokratischen Ziele zu verwirklichen.[1])

Diese antidemokratische Grundtendenz des Politikers Phaleas ist ferner ein Beweis dafür, daß, wenn er den Grund und Boden unter die Vollbürger seines Staates auf dem Fuße vollkommener Gleichheit verteilt wissen will,[2]) diese Gleichheit ebenfalls nicht ausschließlich aus individualistischer Wurzel stammt. D. h. Phaleas kann auch hier nicht einseitig seinen Ausgangspunkt von dem Interesse des Individuums genommen haben und von dessen Anspruch, auf Grund der Gleichwertigkeit Aller möglichst gleichen Anteil an den wirtschaftlichen Gütern und dem durch sie erreichbaren Lebensgenuß zu erhalten. Den Ausgangspunkt oder wenigstens das wesentlich mitentscheidende Moment bildet das soziale Interesse, das Interesse des Ganzen, wie wir das noch jetzt daraus erkennen, daß bei Aristoteles als der Zweck, um dessenwillen Phaleas die Gütergleichheit einführen wollte, die Sicherung des sozialen Friedens[3]) und die Hebung der Volkssittlichkeit bezeichnet wird.[4])

Dasselbe gilt endlich für die Forderung gleicher Erziehung Aller durch den Staat.[5]) Auch sie ist hier eine Konsequenz des Prinzips der Gemeinschaft, der *κοινωνία*, nicht der Freiheitsidee des Individualismus.

Eine Ideenverwandtschaft mit der Staats- und Gesellschaftstheorie Platos ist so ganz unverkennbar, wenn wir auch nicht die Ansicht[6]) teilen können, daß das eine der platonischen Staatsideale,

---

[1]) Dies wird bestätigt durch die Thatsache, daß in Chalcedon in der That seit dem Anfange des vierten Jahrhunderts die Demokratie zum Siege gelangt war (Theopomp bei Athenäus II 526 d). Gegen diese Volksherrschaft bedeutet der Idealstaat des Phaleas eine ähnliche Reaktion, wie der des Plato gegen die Demokratie von Athen.

[2]) Aristoteles Pol. II, 4, 1. 1266 b.

[3]) Ebd. II, 4, 1. 1266 a.

[4]) Ebd. II, 4, 7. 1267 a. Vgl. oben S. 203.

[5]) Ebd. II, 4, 6. 1266 b.

[6]) Von Susemihl a. a. O. Anmerk. 255.

der Gesetzesstaat, „sich fast durchweg als eine verfeinerte Ausbildung dieses Staatsideals des Phaleas bezeichnen lasse." Zu einer solchen Annahme reichen die wenigen Notizen, die wir zur Charakteristik des letzteren anführen konnten, keineswegs hin.

Was Aristoteles sonst über Phaleas bemerkt, fügt zu dem Gesagten nichts wesentlich Neues hinzu. Die Forderung, daß die Reichen Mitgift geben, aber nicht nehmen, die Armen umgekehrt nehmen, aber nicht geben sollen, bezieht sich überhaupt nicht auf den besten Staat, sondern soll nur einen Fingerzeig dafür gewähren, wie man zunächst innerhalb der bestehenden Gesellschaftsordnung am leichtesten eine Ausgleichung der Besitzesgegensätze herbeiführen könne.[1] Wenn ferner Aristoteles an dem Staate des Phaleas auszusetzen hat, daß derselbe sein wirtschaftliches Gleichheitsprinzip nicht auch auf das mobile Kapital ausdehne,[2] daß er die zur Aufrechterhaltung der wirtschaftlichen Gleichheit unbedingt notwendigen bevölkerungspolitischen Maßregeln, wie z. B. eine staatliche Regelung der Kinderzeugung u. s. w. unterlasse,[3] daß es endlich zweifelhaft bleibe, ob er mit seiner öffentlichen Erziehung das erreichen wolle und könne, was noch wichtiger sei, als die Ausgleichung des Besitzes, nemlich die Ausgleichung der Begierden,[4] — so müssen wir unsererseits es dahingestellt sein lassen, inwieweit diese Kritik wirklich zutreffend ist oder nicht.

Aristoteles zeigt sich in der Darstellung der Theorien seiner Vorgänger so sehr von dem Bestreben beherrscht, die Mangelhaftigkeit derselben zu erweisen,[5] er hat sich dadurch, — wie seine Kritik der platonischen Staatsideale beweist —, vielfach zu so unbegründeten und ungerechten Ausstellungen verführen lassen, daß wir auf seine Aussage allein hin ein sicheres Urteil nicht fällen können. Wenn Plato so manches ausdrücklich erörtert hat, was

[1] Aristoteles Pol. II, 4, 2. 1266 b.
[2] II, 4, 12 b. 1267 a.
[3] II, 4, 3. 1266 b.
[4] II, 4, 6. 1266 b.
[5] Vgl. II, 1, 1. 1261 a.

er nach der Behauptung des Aristoteles gar nicht erwähnt haben soll, wenn er in Anderem von ihm völlig mißverstanden worden ist, so ist doch hier die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit nicht abzuweisen, daß das beurteilte Werk in Wirklichkeit vielfach anders aussah, als in den Augen seines Kritikers.

Zweiter Abschnitt.
Der Vernunftstaat Platos.

1.
Der Staat und seine Organe.

Die grundlegenden Gedanken des platonischen Idealstaates sind unmittelbar aus der thatsächlichen Entwicklung des geschichtlichen Staates geschöpft. War in der hellenischen Staatenwelt überall die Staatsgewalt zum Zankapfel der einzelnen Gesellschaftsklassen und den — dem Leben der Gesellschaft entspringenden — Sonderinteressen mehr oder minder dienstbar geworden, war die selbständige Staatsidee sozusagen in der Gesellschaft untergegangen, so will der platonische Idealstaat dem Staatsgedanken wieder ein Dasein schaffen, in welchem der Staat unabhängig und selbstständig über der Gesellschaft steht und daher auch von ihren Interessen nicht beherrscht wird. Aus dem rücksichtslosen Wettstreit, in welchem die einzelnen Teile der Gesellschaft, sei es Individuen oder Klassen, sich gegenseitig ihren Sonderzwecken und Sonderinteressen dienstbar zu machen suchen, erhebt sich das Bild eines Gemeinwesens, welches die berechtigten Interessen Aller befriedigen will, welches den Beruf und die Macht hat, den Egoismus der einzelnen Teile den Zwecken des Ganzen, das Sonderinteresse dem der Gesamtheit zu unterwerfen.

„Wir gründen — sagt der Sokrates des Dialoges — unseren Staat nicht in der Absicht, daß Eine Klasse vor allen glücklich sei, sondern möglichst der ganze Staat.“[1]) Der Staat ist hier in der That für Alle da. Denn die Staatsgewalt steht hier nicht den

[1]) IV 420bc cf. VII 519e.

stärkeren Interessen zu Gebote, die zu ihrer Geltendmachung den größten Einfluß und die größte Macht aufwenden können, sie dient vielmehr in selbstloser Hingebung gerade zum Schutze der Schwachen.[1] Indem so der in der Wirklichkeit durch den Egoismus der Gesellschaft verdunkelte Staatsgedanke voll und ganz zur Verwirklichung gelangt, erhebt der platonische Idealstaat zugleich den Anspruch, der Rechtsstaat *κατ' ἐξοχήν*, die höchste Verkörperung der **Gerechtigkeit** zu sein.[2]

Um die angedeutete Aufgabe zu erfüllen, d. h. über der Gesellschaft stehend ihr Herr und Meister zu bleiben, bedarf der Staat Organe, welche die Macht und den Willen haben, unabhängig von einseitigen Interessen die wahre Idee des Staates zu vertreten und zur Geltung zu bringen. Es muß im Staat ein Machtelement geben, bis zu welchem das gesellschaftliche Interesse nicht mehr heranreicht.

Der bestehende sei es oligarchische oder demokratische Staat entbehrte solche Organe durchaus. Die Herrschaft der Gesellschaft über den Staat findet hier ihren Ausdruck eben vor allem darin, daß die gesellschaftlichen Interessen sich des öffentlichen Dienstes zu bemächtigen und denselben in seinen Funktionen von sich abhängig zu machen wußten; eine Abhängigkeit, die eine äußerliche und innerliche zugleich war. Indem das Beamtentum durch Los oder Wahl unmittelbar aus den um die Macht ringenden wirtschaftlichen Klassen der Gesellschaft selbst hervorging, brachte es die psychologische Abhängigkeit von Klasseninteressen und Klassenanschauungen in das Amt mit hinein, von denen es sich auch bei ehrlichem Willen des Einzelnen, der Allgemeinheit zu dienen, niemals auf die Dauer zu emanzipieren vermocht hat. Wie wäre auch bei der Kürze der

---

[1]) Vgl. die einleitende Polemik gegen das angebliche Recht des Stärkeren auf die egoistische Ausbeutung der politischen Gewalt I, 338 ff. Dazu 346e und 347d über die Verpflichtung jeder Regierungsgewalt gegenüber den Regierten und den Schwachen.

[2]) 420b: *οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἕν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὔδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅ τι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις· ᾠήθημεν γὰρ ἐν τῇ τοιαύτῃ μάλιστ' ἂν εὑρεῖν δικαιοσύνην.* cf. 430d: *οὗ δὴ ἕνεκα πάντα ζητοῦμεν δικαιοσύνη.*

Amtsfrist und dem Wechsel der zur Herrschaft gelangenden Parteien eine Verwaltung möglich gewesen, die sich dauernd auf den staatlichen Boden gestellt und nur als Organ der Allgemeinheit gefühlt hätte? Wie hätten insbesondere bei dem starken Übergewicht, welches die materiellen Interessen in dem Industrie- und Handelsstaat des vierten Jahrhunderts gewannen, Elemente, die durch ihre ganze bürgerliche Stellung mehr oder minder in das Getriebe des Erwerbslebens verflochten waren, die Unabhängigkeit des Staates gegenüber der Naturgewalt dieser Interessen behaupten können!

Damit war für Plato der Weg klar vorgezeichnet, auf welchem die Emanzipation des Staates von der Herrschaft der Gesellschaft gesucht werden mußte. Sollte der reine Amtscharakter des öffentlichen Dienstes wieder zur Geltung kommen und das Amt in den Stand gesetzt werden, jene sittliche Aufgabe des Staates zu verwirklichen, wie sie ihm seiner Idee nach zukommt, so war der erste Schritt aller Reform die Erhebung des Amtes zu voller Selbständigkeit.

Zu diesem Zwecke verlangt Plato die absolute Loslösung der mit der Vollstreckung des staatlichen Willens betrauten Individuen von dem Erwerbs- und Wirtschaftsleben, d. h. die Schaffung eines stabilen Beamtenkörpers, dessen Existenz durch Sold und Gehalt sichergestellt ist, und der ausschließlich und allein dem Dienste des Staates lebt.

Ja Plato geht noch weiter. Sollte der Einfluß der wirtschaftenden Gesellschaft und der sozial-ökonomischen Sonderinteressen für das staatliche Leben vollkommen unschädlich gemacht werden, so mußte nach seiner Ansicht nicht nur die Ausübung des staatlichen Willens, Verwaltung und Regierung diesem ihrem Einfluß entzogen werden, sondern sie durfte auch keinen Anteil mehr haben an der Bildung des staatlichen Willens, an der Gesetzgebung. Die ganze Fülle der staatlichen Gewalt mußte sich in jenen nur dem Zwecke des Staates lebenden Organen der Gemeinschaft konzentrieren. Sie sind die alleinigen Träger aller staatlichen Funktionen. Eine Machtstellung, die freilich nur dadurch gesichert erscheint, daß sie zugleich

den bewaffneten Arm des Staates darstellen. Die ganze übrige Bevölkerung ist eben nichts als rein wirtschaftende Gesellschaft; sie ist vom Wehrdienst ausgeschlossen und derselbe einer stehenden Elitetruppe anvertraut, die ein unbedingt zuverlässiges Werkzeug der Regierungsgewalt ist und die vollkommene Unabhängigkeit des Staatswillens verbürgt.

Und noch eine andere Idee ist es, welche durch diese Organisation des öffentlichen Dienstes zur Verwirklichung kommt: Das Prinzip der Arbeitsteilung d. h. der dauernden individuellen, das ganze Leben ergreifenden und beherrschenden Anpassung an eine spezialisierte Lebensaufgabe, welche den Einzelnen in den Dienst der Anderen stellt.[1]) Dieses Gesetz der Arbeitsteilung, in welchem Plato die unbedingt maßgebende Norm für die äußere Ordnung des menschlichen Daseins erblickt, ist ihm ein Naturgesetz, weil die Menschen nicht einander gleich, sondern mit individuell-verschiedenen Anlagen geboren werden.[2]) Es ist ihm ferner durch das Interesse der Gesamtheit gefordert, weil die Konzentrierung auf Eine Thätigkeit die Leistungen jedes Einzelnen steigert.[3]) Jeder hat sich mit seiner ganzen ungeteilten Kraft und Zeit in den Dienst seines Berufes zu stellen, darf ihn nicht als Nebengeschäft (*ἐν παρέργου μέρει*) betreiben, sondern muß von allen sonstigen Verpflichtungen frei sein (*σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων*).[4])

---

[1]) Nach der schönen Definition von Schmoller (Das Wesen der Arbeitsteilung u. d. sozialen Klassenbildung a. a. O.), eine Definition, die im wesentlichen derjenigen Platos entspricht: *ἑνὶ ἑκάστῳ ὡσαύτως ἓν ἀπεδίδομεν, πρὸς ὃ πεφύκει ἕκαστος καὶ ἐφ᾽ ᾧ ἔμελλε τῶν ἄλλων σχολὴν ἄγων διὰ βίου αὐτὸ ἐργαζόμενος, οὐ παριεὶς τοὺς καιροὺς, καλῶς ἀπεργάζεσθαι.* II, 374 b.

[2]) 370 b: — *ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ᾽ ἄλλου ἔργου πρᾶξιν.* cf. V, 456 d: *Πῶς οὖν ἔχεις δόξης τοῦ τοιοῦδε πέρι; Τίνος δή; Τοῦ ὑπολαμβάνειν παρὰ σεαυτῷ τὸν μὲν ἀμείνω ἄνδρα, τὸν δὲ χείρω· ἢ πάντας ὁμοίους ἡγεῖ; οὐδαμῶς.*

[3]) 370 b: *Τί δαί; πότερον κάλλιον πράττοι ἄν τις εἷς ὢν πολλὰς τέχνας ἐργαζόμενος, ἢ ὅταν μίαν εἷς; Ὅταν, ἦ δ᾽ ὅς, εἷς μίαν.*

[4]) ib.

Wenn dies schon für die gewöhnliche Handarbeit gilt, wie viel mehr für die höheren Berufe, insbesondere für den Dienst des Staates! Die Thätigkeit des Regenten und Gesetzgebers, des Beamten und Militärs setzt nicht nur eine besondere Veranlagung, sondern auch ein Wissen voraus, welches nur durch eine systematische Erziehung für diesen besonderen Beruf erworben werden kann. Sie nimmt ferner die Kraft des ganzen Mannes in Anspruch, mehr als irgend ein anderer Beruf.[1])

Wie also überhaupt in dem Vernunftstaat sich keine „doppel- und vielgestaltige“ Persönlichkeit findet, sondern „jeder nur Eines treibt, der Schuster nur Schuster und nicht zugleich Steuermann, der Landwirt nur Landwirt und nicht zugleich auch Richter, der Soldat nur Soldat und nicht zugleich Geschäftsmann ist,“[2]) so ist auch alle politische Thätigkeit Gegenstand eines eigenen Berufes, sie kann nicht zugleich Nebengeschäft der von der wirtschaftlichen Arbeit in Anspruch genommenen Klassen sein.

Eine solche aktive Beteiligung aller Klassen an Gesetzgebung und Verwaltung würde ebenso den Forderungen der Natur, wie der Gerechtigkeit widersprechen, welche „jedem das Seine“ zuweist und eben damit sein **Recht** widerfahren läßt.[3])

Auch diese schroffe Formulierung des Prinzips der Arbeitsteilung (der *οἰκειοπραγία*)[4]) ist wesentlich durch die Erfahrungen des geschichtlichen Staatslebens bedingt. Sie bedeutet eine scharfe Reaktion gegen den Anspruch der herrschenden Majoritäten, der kompetenteste Richter über alles, letzte Instanz und oberstes Tribunal in jeder Frage zu sein, eine Reaktion gegen die Ansprüche der

---

1) 374e: *Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὅσῳ μέγιστον τὸ τῶν φυλάκων ἔργον, τοσούτῳ σχολῆς τε τῶν ἄλλων πλείστης ἂν εἴη καὶ αὖ τέχνης τε καὶ ἐπιμελείας μεγίστης δεόμενον.*

2) III, 397e: — *οὐκ ἔστι διπλοῦς ἀνὴρ παρ' ἡμῖν οὐδὲ πολλαπλοῦς, ἐπειδὴ ἕκαστος ἓν πράττει· κτλ.*

3) 433a: *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστίν.* cf. 434b, c.

4) 427d.

Mittelmäßigkeit und Unbildung,[1]) gegen die *πολυπραγμοσύνη*, wie sie unter der Herrschaft des Freiheits- und Gleichheitsprinzipes der Demokratie sich breit machte. Eine Reaktion, die nun begreiflicherweise ihrerseits in der Betonung des gegenteiligen Standpunktes soweit ging als nur immer möglich, das Prinzip der Differenzierung ebenso auf die Spitze trieb, wie das der Zentralisation.

Dieser enge Zusammenhang von Theorie und Erfahrung wird von all denen verkannt, welche wie z. B. Zeller der Ansicht sind, daß Plato die Lehre von der Arbeitsteilung erst nachträglich zur wissenschaftlichen Rechtfertigung seines Prinzips der Ständegliederung hinzugefügt habe.[2])

Eine solche Ansicht ist nur da möglich, wo sich auf Kosten der historisch-politischen Auffassung eine einseitig spekulative Betrachtung geltend macht. So erscheint hier unter den ausschlaggebenden Entstehungsmotiven des platonischen Staatsideals einerseits der rein spekulative Gedanke, daß durch diese Ständeteilung der Staat dieselbe Gliederung erhielt, wie sie die Psychologie Platos für die Menschenseele, und seine Kosmologie für das Weltganze annimmt, andererseits ein angeblich „plastisches Interesse, das begrifflich Verschiedene auch äußerlich auseinander zu halten, die Momente des Begriffes zu klaren und abgerundeten Anschauungen zu verdichten.“ Besonders diesem letzten Interesse zu Liebe soll Plato die verschiedenen politischen Thätigkeiten an eben so viele Stände verteilt haben, damit sie scharf geschieden nur ihrer eigentümlichen Aufgabe leben, „nur diesen bestimmten Begriff in sich darstellen“ sollen.

Es ist längst bemerkt worden,[4]) daß, wenn dies richtig ist,

[1]) Die Ausführungen Platos lesen sich wie eine Antwort auf die Verherrlichung der Unbildung durch Kleon bei Thuk. III, 37: *οἱ δὲ φαυλότεροι τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς ξυνετωτέρους ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖον ἄμεινον οἰκοῦσι τὰς πόλεις.*

[2]) Philosophie der Griechen II[4], 1, 903.

[3]) Ebd. 904.

[4]) Von Rohle: Die Staatslehre Platos in ihrer geschichtlichen Ent-

über Plato als Politiker von vorneherein das Urteil gesprochen wäre. Eine Staatslehre, für welche der Aufbau der menschlichen Gesellschaft nur dazu da wäre, um das logische Verhältnis der Teile eines Begriffes zu versinnlichen oder eine Nachbildung der Gliederung des Kosmos und der Einzelseele zu geben, eine solche Staatstheorie wäre für uns eine Absurdität. Sie würde in der Geschichte der Staatswissenschaft wenigstens keinen Anspruch auf eine ernstliche Würdigung erheben können.

Plato spricht an den beiden (einzigen) Stellen, auf welche sich die genannte Ansicht berufen kann, von dem Gerechtigkeitsprinzip des Staates. Wovon geht aber die Erörterung aus? Etwa von der psychologischen Analyse der Seele oder der Ordnung des Kosmos? Nichts weniger als das!

Schon an der ersten Stelle ist der Ausgangspunkt ein rein historischer, nämlich der Gedanke, daß man, um zu erkennen, wie Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit im Staate entsteht, sich über die Entstehungsgeschichte des Staates selbst klar werden müsse.[1] Und es wird dann der gesellschaftliche Differenzierungsprozeß, die Entstehung einer gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung aus dem Ergänzungsbedürfnis des Individuums und der Entwicklung der Arbeitsteilung abgeleitet. Eine Auffassung, welche in genialer Weise die Ergebnisse der modernen Sozialwissenschaft vorwegnimmt.[2] Ebenso ist es das Prinzip der Arbeitsteilung und andere rein sozialpolitische Momente, welche an der zweiten Stelle[3] für die Frage

wicklung XV. Übrigens setzt sich Zeller selbst mit seiner Auffassung in Widerspruch, indem er ausdrücklich zugibt, daß „die Scheidung der Stände und die unbedingte Unterordnung der niederen unter die höheren schon durch Platos politische Ansichten gefordert" war.

[1]) II 369a: Ἀρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν; τάχ' ἄν, ἦ δ' ὅς.

[2]) Vgl. diese Ausführungen Platos (369b) z. B. mit denen Steins (Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich I, XIX) oder Schmollers (Wesen der Arbeitsteilung a. a. O. S. 48 ff.).

[3]) IV, 433a ff.

nach dem Wesen der staatlichen Gerechtigkeit entscheidend sind. Die Parallelisierung mit der Menschenseele erscheint dagegen als etwas Sekundäres, gewissermaßen als Probe auf die Richtigkeit der historisch-politischen Resultate Hinzugefügtes. Sie will nur zeigen, daß das für die staatliche Ordnung schon vorher und auf selbständigem Wege gefundene[1] Gerechtigkeitsideal seine Richtigkeit eben dadurch erweise, daß es auch mit demjenigen Sittlichkeitsprinzip übereinstimmt, welches als die Bedingung einer gesunden seelischen Konstitution, als individuelles Sittlichkeitsideal zu gelten habe.[2] Die Staatslehre wird hier also nicht auf die Psychologie begründet, sondern sucht in derselben nur die Bestätigung ihrer Ergebnisse.

Es ist ja allerdings klar, daß auch so diese Parallelisierung eine Verirrung und nur zu geeignet ist, die politische Auffassung der Dinge selbst zu trüben. Allein wir würden ihr eine übertriebene Bedeutung beilegen, wenn wir die selbständige Conception dieser politischen Auffassung leugnen und annehmen wollten, daß Plato Momente, die er selbst ausdrücklich voranstellt, erst nachträglich zur Rechtfertigung hinzugefügt habe.

Davon kann um so weniger die Rede sein, als die aus dem Prinzip der Arbeitsteilung abgeleitete Forderung eines für seinen Beruf, für seine τέχνη, besonders vorgebildeten Beamtentums bekanntlich bereits von Sokrates aufgestellt war[3] und Plato nur die letzten Konsequenzen dieser Forderung gezogen hat. Dieselbe ist eben recht eigentlich der Reflex dessen, was sich unmittelbar vor den Augen des Denkers abspielte. So stark das doktrinäre Element bei Plato überwiegt, die genannte Auffassung ist doch wesentlich das Erzeugnis der thatsächlichen geschichtlichen Bewegung, der sie sich auf Grund einer kritischen Analyse der Lebensbedingungen von Staat und Gesellschaft unmittelbar entgegenstellt. Platos Staat ist eben, — um das schöne Wort eines modernen Rechtslehrers zu

---

[1]) Das wird ausdrücklich betont 369a.

[2]) IV, 434d.

[3]) Xenophon Mem. III, 7, 5. cf. III, 1, 4.

gebrauchen,[1]) — nicht ein müßiges Phantasiegebilde, sondern ein der Wirklichkeit zugewandtes, nach allen Seiten von den Fäden der Geschichte durchwobenes Werk.

Doch kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück!

Um die genannte Trennung zwischen den Organen des öffentlichen Dienstes, den „Hütern" des Staates, wie Plato sie nennt, und dem wirtschaftenden Bürgertum (dem *γένος χρηματιστικόν*) so vollständig als möglich zu machen, stellt er die Forderung auf, daß die Ersteren sogar aus dem Wohnverband mit der übrigen Bevölkerung gelöst werden müßten. Eine Forderung, deren Verwirklichung allerdings dadurch wesentlich erleichtert wird, daß Plato bei seinem Verfassungsentwurf prinzipiell die Verhältnisse des hellenischen Stadtstaates zu Grunde legt. Das gesamte Personal des Civil- und Militärdienstes mit Frauen und Kindern denkt er sich in einem festen Lager — ähnlich wie die Spartiaten in der Lagerstadt Sparta — auf demjenigen Punkte des kleinen Gebietes konzentriert, welcher sowohl zur Abwehr auswärtiger Feinde, wie zur Beherrschung der Landesbevölkerung am geeignetsten sei.[2])

Freilich ergibt sich hier alsbald ein Bedenken, dem sich auch Plato keineswegs verschließt, nämlich die Frage, ob denn diese radikale Unterwerfung der wirtschaftenden Gesellschaft unter die Organe der Staatsgewalt nicht auch über den besten Staat gerade das heraufbeschwören würde, was er prinzipiell vermeiden wollte, die Gefahr einer ausbeuterischen Klassenherrschaft.

Werden diese Hüter des Staates, denen die Bürgerschaft völlig wehrlos gegenübersteht, sich allezeit nur als die Vertreter des Staatsgedankens, als *κηδεμόνες τῆς πόλεως*[3]) fühlen und der Versuchung, welche in der Macht liegt, nicht am Ende doch erliegen? Werden nicht auch sie als die Stärkeren das Interesse der Bürgerschaft, das ihrem souveränen Willen anvertraut ist,

---

[1]) Hildenbrand: Gesch. u. System der Rechts- und Staatsphilosophie I, 171.

[2]) 415d.

[3]) 412c.

selbstsüchtigen Regungen nachsetzen und zuletzt „statt Hunden Wölfen", statt „wohlwollenden Verbündeten der Bürger schlimmen Feinden" gleichen?"[1])

Da die Abwehr dieser Gefahr die Grundbedingung für den ganzen Bestand des besten Staates ist, so ist Plato bereit, derselben mit allen Mitteln (*παντὶ τρόπῳ*) zu begegnen. Er verfolgt den Ideengang, auf welchem sich die Konstruktion dieses Staates aufbaut, mit rücksichtsloser Kühnheit bis zu den letzten und äußersten Konsequenzen. Er sieht nämlich wohl ein, daß die bloße äußerliche Trennung der staatlichen Organe von den Erwerbsklassen noch nicht eine vollkommene innerliche Befreiung von der Gewalt der materiellen Interessen selbst bedeutet, solange die Lebensordnung dieser Organe dieselbe ist, wie die der bestehenden Gesellschaft, d. h. wenn auch hier das Institut des Privateigentums, des Erbrechtes und der Erwerbsfreiheit, sowie die damit verbundenen Unterschiede des Besitzes bestehen und ihre Wirkungen auf den Einzelnen auszuüben vermögen. Unter solchen Verhältnissen ist nach Platos Ansicht an eine vollkommene Emanzipation der Regierenden von den Interessen des wirtschaftlichen Güterlebens, an eine Unterordnung des Individuums und seiner egoistischen Triebe unter den Staatszweck nicht zu denken. Solange die Beamten, sagt Plato, im Besitz von Geld, Häusern und Äckern sind, ist stets Gefahr vorhanden, daß sie sich mehr als Haus- und Landwirte, denn als Verwalter des Gemeinwesens fühlen.[2])

So verlangt er denn von den Organen seines Staates nichts Geringeres als den Verzicht auf das Privateigentum. Nicht der Einzelne soll von der Erwerbsgesellschaft besoldet werden, sondern das gesamte Beamten- und Soldatentum als solches; und zwar soll der jährliche Betrag, den die Erwerbsklassen zu diesem Zweck in ihren Steuern aufbringen, nicht größer sein, als der

---

[1]) 416b: *οὐκοῦν φυλακτέον παντὶ τρόπῳ, μὴ τοιοῦτον ἡμῖν οἱ ἐπίκουροι ποιήσωσι πρὸς τοὺς πολίτας, ἐπειδὴ αὐτῶν κρείττους εἰσίν· ἀντὶ ξυμμάχων εὐμενῶν δεσπόταις ἀγρίοις ἀφομοιωθῶσι;*

[2]) 417a.

Unterhalt der Besoldeten unbedingt erheischt, so daß „denselben zwar nichts mangelt, aber auch nichts übrig bleibt.“[1]) Der Sold wird in Naturalien geleistet. Denn mit Geld, mit Gold und Silber, das in der Hand der Masse soviel Verruchtheit erzeugt,[2]), sollen die Hüter des Staates nichts zu schaffen haben. Sie sollen es nicht unter ihrem Dache dulden, noch sich Schmuckes oder Gerätes aus edlem Metall bedienen.[3]) Sie bedürfen auch des Geldes nicht, da sie keinen Privathaushalt führen, sondern alle ihre Bedürfnisse in gemeinsamen Speisehäusern und Magazinen befriedigt finden. Sie entbehren — mit Ausnahme des Notwendigsten — allen eigenen Besitzes. Nicht einmal Wohnungen haben sie, zu denen Anderen der Zutritt verschlossen wäre.[4])

Aber mit der Beseitigung des Individualeigentums an den Sachgütern sind noch nicht alle Quellen der Selbstsucht verstopft. Es bleibt für sie immer noch ein weites Feld der Bethätigung, solange jene individuellen Rechtsverhältnisse und Sonderbeziehungen zwischen Person und Person bestehen, welche das Institut der Ehe erzeugt. Es bleibt die Möglichkeit einer Zersetzung und Spaltung der Hüterklasse durch widerstreitende Familieninteressen und damit einer Gefährdung des unentbehrlichen einheitlichen Zusammen-

---

[1]) 416d. „Nur an Konsummitteln — modern gesprochen — sollen sie Eigentum haben, nicht mehr an Produktionsmitteln“. Dietzel: Beiträge zur Gesch. des Sozialismus und des Kommunismus. Ztschr. f. Lit. u. Gesch. der Staatsw. I, 391.

[2]) 416e: *χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον εἰπεῖν αὐτοῖς, ὅτι θεῖον παρὰ θεῶν ἀεὶ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχουσι καὶ οὐδὲν προσδέονται τοῦ ἀνθρωπείου, οὐδὲ ὅσια τὴν ἐκείνου κτῆσιν τῇ τοῦ θνητοῦ χρυσοῦ κτήσει ξυμμιγνύντας μιαίνειν, διότι πολλὰ καὶ ἀνόσια περὶ τὸ τῶν πολλῶν νόμισμα γέγονε, τὸ παρ' ἐκείνοις δὲ ἀκήρατον.*

[3]) 417a: *ἀλλὰ μόνοις αὐτοῖς τῶν ἐν τῇ πόλει μεταχειρίζεσθαι καὶ ἅπτεσθαι χρυσοῦ καὶ ἀργύρου οὐ θέμις, οὐδ' ὑπὸ τὸν αὐτὸν ὄροφον ἰέναι οὐδὲ περιάψασθαι οὐδὲ πίνειν ἐξ ἀργύρου ἢ χρυσοῦ . καὶ οὕτω μὲν σῴζοιντο τ' ἂν καὶ σῴζοιεν τὴν πόλιν.*

[4]) 416d: *πρῶτον μὲν (δεῖ αὐτοὺς ζῆν) οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν, ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη· ἔπειτα οἴκησιν καὶ ταμιεῖον μηδενὶ εἶναι μηδὲν τοιοῦτον, εἰς ὃ οὐ πᾶς ὁ βουλόμενος εἴσεισιν.*

wirkens der Träger des Staatswillens, der Einheit des Staatswillens selbst.

Damit ist für Plato — soweit die dem Staate dienende Klasse in Betracht kommt — das Urteil auch über die Familie gesprochen. Wie hier das Privateigentum und die Individualwirtschaft durch den Gemeinbesitz und die Gemeinwirtschaft ersetzt wird, so die Familie durch die Frauen- und Kindergemeinschaft. Die Frauen, welche nach der Beseitigung des Familienhaushaltes einen besonderen sozialökonomischen Beruf nicht mehr zu erfüllen haben, sollen in ihrer ganzen Erziehung und Lebensweise dem männlichen Geschlechte gleichgestellt werden,[1] sie sollen im Prinzip „allen Männern gemein sein und keine mit keinem in besonderer Gemeinschaft zusammenleben."[2] Ein Zustand, der übrigens eine strenge Regelung des Geschlechtsverkehrs durch den Staat keineswegs ausschließt[3] und mit „freier Liebe" nichts zu thun hat.[4] Ebenso sollen auch die Kinder Gemeingut sein, und weder der Vater den Sohn, noch der Sohn den Vater kennen.[5]

Plato hofft, daß die Angehörigen einer so organisierten Körperschaft alle Empfindungen der Sympathie und des Wohlwollens, die unter der Herrschaft von Ehe und Eigentum gewissermaßen individuell gebunden erscheinen, auf die Gemeinschaft und alle ihre Mitglieder übertragen würden. Mit dem Alleinbesitz würden auch die allein empfundenen Freuden und Schmerzen aufhören.[6] Wo jeder in dem anderen möglicherweise einen Bruder oder eine Schwester, einen Vater oder eine Mutter, einen Sohn oder eine Tochter vor sich hat,[7] wo alle dasselbe Mein nennen,[8] da würde

[1] Selbst der höchste Beruf, der des Regenten, ist ihnen zugänglich! 540 c.

[2] 451 f.

[3] Vgl. weiter unten.

[4] Nur diejenigen, welche über das zeugungsfähige Alter hinaus sind, genießen dieselbe innerhalb gewisser Schranken. 461 b.

[5] 457 c.

[6] 464 d.

[7] 463 c.

[8] 462 c.

eine völlige Gemeinschaft der Empfindungen in Freude und Schmerz, eine ungestörte Harmonie der Interessen alle miteinander wie zu einer einzigen großen Familie verbinden.[1]) Sie würden wie die Glieder des gesunden physischen Organismus zusammenleben und zusammenwirken im Dienste des Ganzen, als „echte Hüter" des Staates.[2])

Plato glaubt diese Wirkung von den vorgeschlagenen Institutionen um so eher erwarten zu dürfen, als er gleichzeitig die ganze Hüterklasse von zartester Kindheit an durch ein rein staatliches Erziehungssystem einer systematischen Disziplinierung und Durchbildung unterworfen wissen will, um sie auf das höchstmögliche Niveau der Sittlichkeit und Intelligenz zu erheben.

Die für den Dienst des Staates Bestimmten werden auch ausschließlich durch den Staat erzogen. Er bemächtigt sich ihrer sofort nach der Geburt, indem er die Neugeborenen in öffentliche Pflegeanstalten bringen läßt und zugleich Sorge dafür trägt, daß Kinder und Eltern sich gegenseitig völlig unbekannt bleiben.[3])

Die Erziehung selbst ist auf eine harmonische Durchbildung von Leib und Seele gerichtet, auf die möglichst gleichmäßige Entwicklung aller leiblichen, seelischen und geistigen Kräfte.[4]) Um dereinst im Dienste der Gemeinschaft harmonisch zusammenwirken zu können, müssen die Einzelnen vor allem mit sich selbst im Einklang sein.[5]) Was Gymnastik, Musik, Poesie, bildende Kunst in diesem Sinne leisten kann und soll, wird eingehend erörtert. Ja es wird die ganze Entwicklung der schönen Litteratur und Kunst selbst, damit sie diesen erzieherischen Beruf auch thatsächlich erfülle, unter die Zensur des Staates gestellt. Alles was Verweichlichung, Un-

---

[1]) 462b. cf. 465b: *Πανταχῇ δὴ ἐκ τῶν νόμων εἰρήνην πρὸς ἀλλήλους οἱ ἄνδρες ἄξουσι; πολλήν γε.*

[2]) 464c: *ἀπεργάζεται* (sc. *τὰ εἰρημένα*) *αὐτοὺς ἀληθινοὺς φύλακας καὶ ποιεῖ μὴ διασπᾶν τὴν πόλιν.*

[3]) 460b ff.

[4]) 410b ff. Vgl. 591b. Ziel ist: *ἡ ἐν τῷ σώματι ἁρμονία* und *ἡ ἐν τῇ ψυχῇ ξυμφωνία.*

[5]) *εὐάρμοστοι* 412a.

sittlichkeit, Unwahrhaftigkeit, Irreligiosität fördern kann, soll rücksichtslos aus ihr ausgemerzt werden.[1])

Der Dichter wird sich in dem besten Staat zum Organ des Sittlichen und Guten machen müssen oder — „gar nicht dichten".[2]) Ebenso wird die staatliche Aufsicht über Künste und Handwerke dahin wirken, daß an Statuen, Gebäuden und sonstigen Werken alles Unsittliche, Gemeine, Häßliche und Maßlose vermieden werde. Wer das nicht zu leisten vermag, dem soll es nicht gestattet sein, hier seine Kunst auszuüben, damit nicht die Hüter des Staates unter Nachbildungen der Schlechtigkeit, wie bei schlechter Kost aufgewachsen und davon Tag für Tag in sich aufnehmend unvermerkt ein großes Unheil in ihrer Seele erwachsen lassen. Nur das Schöne und Wohlanständige soll durch Kunst und Gewerbe zur Darstellung kommen, damit „die Jünglinge, wie an gesundem Orte wohnend, aus allem Nutzen ziehen, von welcher Seite immer etwas von den schönen Werken her in ihr Auge oder Ohr fällt, einem Luftzug ähnlich, der aus heilsamen Gegenden Gesundheit bringt, und schon von Kindheit auf unvermerkt sie zur Befreundung und Übereinstimmung mit dem Schönen treibt."[3])

Ein Hauptgewicht legt Plato auf die Erziehung zu einer hochgesteigerten Religiosität, da er ohne die Mitwirkung sehr starker religiöser Triebfedern die von ihm geforderte Hingebung des Individuums an den Dienst der Gemeinschaft für unmöglich hält. Von der Ansicht ausgehend, daß sittliche Postulate sich am wirksamsten realisieren, wenn sie zugleich als Forderungen religiöser Überzeugung

---

[1]) Daher der Ausschluß der dramatischen Kunst, die auch das Schlechte nachahmt und eine Erregung der Affekte beabsichtigt, der Ausschluß Homers und anderer Dichtungen, welche „unwürdige Vorstellungen über die Götter" verbreiten. Vgl. übrigens, was die dramatische Poesie betrifft, die merkwürdigen ganz analogen Äußerungen Göthes in den Wanderjahren (im 7. Kap. des 2. Buches) in der Schilderung der „pädagogischen Provinz".

[2]) 401b: *ἆρ' οὖν τοῖς ποιηταῖς ἡμῖν μόνον ἐπιστατητέον καὶ προσαναγκαστέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἤθους ἐμποιεῖν τοῖς ποιήμασιν ἢ μὴ παρ' ἡμῖν ποιεῖν.*

[3]) 401c.

auftreten, führt er in das Erziehungssystem gewisse autoritative Glaubensvorstellungen ein, welche — in Form von Mythen — der heranwachsenden Generation eingeprägt werden sollen, um dieselbe mit wahrhaft sozialem Geiste zu erfüllen, die egoistischen, antisozialen Motive in ihrem Thun und Denken nicht aufkommen zu lassen: Da „die künftigen Wächter des Staates es für schimpflich erachten sollen, wenn man aus geringer Ursach sich untereinander befeindet," so sollen sie nichts zu hören bekommen von den angeblichen Kämpfen der Götter und Heroen; man soll vielmehr durch geeignete Sagen womöglich den Glauben in ihnen erwecken, daß selbst auf Erden unter den Bürgern Eines Gemeinwesen wenigstens alle Feindschaft Sünde sei, ja daß in Wirklichkeit eine solche Sünde im Staate (d. h. im besten Staat) niemals vorgekommen sei.[1] Durch einen eigentümlichen Schöpfungsmythus soll ferner allen Klassen der Bevölkerung, den Regierenden, wie den Regierten die Überzeugung beigebracht werden, daß alle Angehörigen des Staates als Kinder ein und derselben Mutter Erde, als Sprossen des Landes, das ihnen zu gemeinsamer Pflege anvertraut ward, untereinander Brüder seien.[2])

Plato sieht wohl ein, daß derartige Vorstellungen vom rein individualistischem Standpunkt aus schlechterdings unverständlich sind. Aber er hofft eben von der Kraft des Glaubens, daß sie die Mächte der Selbstsucht überwinden werde. Die Religion hat für ihn dieselbe sozial-aufbauende Bedeutung, wie z. B. für Carlyle, weil sie den Mittelpunkt, um den sich das Dasein des Einzelnen bewegt, aus dem Individuum hinausverlegt und durch den Glauben an außerindividuelle d. h. außerhalb des Individuums liegende Werte die Fähigkeit entwickelt, Opfer für die Gemeinschaft zu bringen. sich in das Leben derselben einzuordnen.

[1]) 378c: *ἀλλ' εἴ πως μέλλομεν πείσειν, ὡς οὐδεὶς πώποτε πολίτης ἕτερος ἑτέρῳ ἀπήχθετο οὐδ' ἔστι τοῦτο ὅσιον, τοιαῦτα λεκτέα μᾶλλον πρὸς τὰ παιδία εὐθὺς καὶ γέρουσι καὶ γραυσὶ καὶ πρεσβυτέροις γιγνομένοις, καὶ τοὺς ποιητὰς ἐγγὺς τούτων ἀναγκαστέον λογοποιεῖν.*

[2]) 415a: *ἐστὲ μὲν γὰρ δὴ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί, ὡς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς μυθολογοῦντες.*

Allerdings sind es nicht die überkommenen religiösen Formen, von denen er sich eine genügende Förderung dieses Prozesses der Sozialisierung verspricht; denn sie haben die Herrschaft des Egoismus über das Handeln der Menschen nicht zu verhindern vermocht. Die Absicht Platos, die Hüter seines Staates nicht nur zur Gottesfurcht, sondern „zu möglichster Gottähnlichkeit“[1]) zu erziehen, setzt zu ihrer Verwirklichung eine Verinnerlichung und Vergeistigung der Religion voraus, welche vor allem der Sinnenwelt eine ganz andere Stellung anweist, als die herkömmliche Volksreligion. Die Weltanschauung, für welche die Sinnenwelt und damit das der Sinnenwelt angehörige Individuum einen absoluten und höchsten Maßstab abgibt, soll überwunden werden durch einen Idealismus, welcher der Sinnenwelt als der unvollkommenen Erscheinung eines höheren unsichtbaren Seins nur eine beschränkte, untergeordnete Bedeutung zuerkennt und die letzten Ziele menschlichen Strebens weit über das Individuum und das flüchtige Erdenleben hinausverlegt.

Die „göttlichen Aussichten“ (*θεῖαι θεωρίαι*),[2]) welche die Schöpferkraft einer genialen dichterischen Phantasie in dem unvergleichlichen Bilde von der Höhle im siebenten Buche und in den großartigen Spekulationen am Schlusse des Werkes dem „sterblichen, dem Tod geweihten Geschlecht“ eröffnet,[3]) der Hinweis auf ein göttliches Strafgericht, welches dem Gerechten im Jenseits mit paradiesischer Seligkeit, dem Ungerechten mit zehnfachen Qualen lohnt,[4]) die Lehre von der wahren überirdischen Heimat der für unsterblich erklärten Seele, dies alles wird die Gläubigen auf dem Pfade der Tugend und Gerechtigkeit verharren lassen, der „für sie im Leben und nach dem Tode der beste ist,“[5]) auf dem Wege der „nach oben“ führt, in den Himmel.[6])

---

[1]) 383c.

[2]) 517d.

[3]) *θνητὸν γένος θανατήφορον*, vgl. 617e *ψυχαὶ ἐφήμεροι.*

[4]) 614c. 615c.

[5]) 618e.

[6]) *λεία πορεία καὶ οὐρανία* 619e, vgl. 621 den Schlußsatz der *πολιτεία: ἀλλ' ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν καὶ δυνατὴν*

Diese Glaubenslehre deckt sich vollkommen mit den Grundgedanken der idealistischen Philosophie, welche sich als die Blüte des gesamten Unterrichtes im platonischen Staate darstellt, und deren innerliche Aneignung die Bedingung für das Emporsteigen zur höchsten Amtsgewalt bildet. Die durch die Jugenderziehung bereits entwickelten „richtigen Vorstellungen" sollen bei den befähigsten Elementen der Hüterklasse durch eine systematische wissenschaftliche und philosophische Schulung, welche bis zum Mannesalter (bis zum 35. Lebensjahre reicht), auf die Höhe begrifflicher Erkenntnis erhoben werden.[1])

In dieser Erkenntnis, deren höchstes und letztes Ziel das wahrhaft Seiende und Ewige, die Idee des Guten ist, einer Erkenntnis, welche nicht in der Einzelerscheinung aufgeht, sondern stets auch auf das Ganze, auf „alles Göttliche und Menschliche" zugleich gerichtet ist,[2]) besitzen die zur Herrschaft Berufenen ein Gut von so beseligendem Wert (*κτῆμα ἡδὺ καὶ μακάριον*), daß ihm gegenüber alle anderen Interessen in den Hintergrund treten.

Wen „echtes Weisheitsstreben" auf solche Höhe des Denkens geführt hat, dem kann das äußere Dasein so wenig „als etwas Großes" erscheinen, daß selbst der Tod alle Schrecken für ihn verliert.[4]) In wesenlosem Scheine liegt das Leben des bloßen Sinnengenusses unter ihm, überhaupt alles, was die große Masse zur ruhelosen Jagd nach dem Golde stachelt.[5]) Denn „wo die Triebkräfte der Seele mit aller Macht, einem abgeleiteten Strome gleich, auf Einen Punkt hindrängen, da wirken sie nach allen anderen Seiten hin um so schwächer."[6]) Darum sind diejenigen, für welche die

---

πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθά, τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἑξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς κτλ.

[1]) 535a ff.

[2]) 490b. 486a.

[3]) 496c.

[4]) 486a.

[5]) 485d, e.

[6]) Ebd.

Erkenntnis des Höchste ist, zur Leitung aller anderen berufen, weil sie allein ein einziges und festes Ziel im Leben haben, welches ihrem gesamten Fühlen und Handeln eine absolut einheitliche Richtung gibt.[1])

Sie sind umsomehr zur Herrschaft befähigt, je weniger gerade für sie der Besitz der Macht Gegenstand ernstlich egoistischer Wünsche sein kann. Sie haben ja den unaussprechlichen Reiz eines „besseren" Lebens kennen gelernt, in welchem sie sich schon auf Erden nach den Inseln der Seligen versetzt glauben.[2]) Was könnte sie bestimmen, von den reinen Höhen der Forschung und Erkenntnis[3]) hinabzusteigen in das Dunkel eines „schlechteren" Lebens?[4]) Wenn sie es — im besten Staat — trotzdem thun, so thun sie es nur notgedrungen[5]) und gehorsam dem Gesetz, sowie in der Erfüllung der Dankespflicht, welche sie dem Staate als ihrem Erzieher schulden, dem Staate, der sie „zu ihrem und des Staates Frommen wie in Bienenstöcken zu Weiseln und Königen heranbilden ließ."[6])

Indem so die Ausübung der obersten Regierungsgewalt in die Hände von Männern gelegt wird, für welche dieselbe grundsätzlich ein Amt und eine Pflicht ist, erscheint auch die Verwirklichung des Staatszweckes durch die Träger der Staatsgewalt gesichert.[7]) Die Idee des Staates hat einen Ausdruck gefunden, in welchem sie über alle Interessen erhaben dasteht.

Hier gibt es daher auch keinen Kampf mehr um die politische Macht, wie er das Leben des wirklichen Staates vergiftet, in welchem blinder Wahn „um einen Schatten kämpft und über die Herrschaft sich entzweit, als ob diese ein hohes Gut wäre."[8])

---

[1]) 519c: . . . *σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ . . . ἔχουσιν ἕνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν, ἃ ἂν πράττωσιν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ κτλ.*

[2]) 519c.

[3]) Wo sie *ἐν τῷ καθαρῷ* verweilen. 520d. vgl. 500b.

[4]) 519d vgl. 500c u. 520b, c.

[5]) *ὡς ἐπ' ἀναγκαῖον* 520e.

[6]) 520b.

[7]) 521a u. 521b.

[8]) 520c.

Hier herrschen in Frieden die Repräsentanten des wahrhaften Reichtums, nicht des Goldes, sondern desjenigen Reichtums, der für das Glück unentbehrlich ist, der Sittlichkeit und Vernunft,[1]) während dort „Bettler und nach eigenem Nutzen Hungernde sich auf den Staat werfen, in der Meinung, von ihm das Gute erbeuten zu müssen", und so den inneren Kampf entzündend sich und ihre Mitbürger zu Grunde richten.[2])

Statt der „Träumenden" herrschen hier die „Wachenden",[3]) statt der „zur Gemeinschaft Untauglichen", Antisozialen (δυσκοινώνητοι)[4]) die wahrhaft sozial Gesinnten (οἱ φιλοπόλιδες), statt der sittlich und geistig Unreifen die durch „Unterricht und Alter zur Vollendung Gelangten" (τελειωθεῖς παιδείᾳ τε καὶ ἡλικίᾳ)[5]). An Stelle der Blinden, deren Geiste überhaupt kein deutliches Urbild der Dinge (ἐναργὲς παράδειγμα) innewohnt, sind hier die Wissenden getreten, welche den Staat nach jenem göttlichen Musterbild (θεῖον παράδειγμα)[6]) zu formen verstehen, diejenigen welche allein im Stande sind, an alles Gegebene den Maßstab der Idee anzulegen und die Wirklichkeit ideengemäß zu gestalten. Denn sie haben das Höchste, die sittliche Idee geschaut (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, μέγιστον μάθημα),[7]) welche den bleibenden Mittelpunkt alles sozialen und politischen Denkens und Handelns bilden soll.

All dies hat Plato im Auge, wenn er es auszusprechen „wagt", daß im besten Staat die treuesten der Hüter zu „Weis-

---

[1]) 521a: ἐν μόνῃ γὰρ αὐτῇ ἄρξουσιν οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι, οὐ χρυσίου, ἀλλ' οὗ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφρονος.

[2]) Ebd.: εἰ δὲ πτωχοὶ καὶ πεινῶντες ἀγαθῶν ἰδίων ἐπὶ τὰ δημόσια ἴασιν, ἐντεῦθεν οἰόμενοι τἀγαθὸν δεῖν ἁρπάζειν, οὐκ ἔστι· περιμάχητον γὰρ τὸ ἄρχειν γιγνόμενον, οἰκεῖος ὢν καὶ ἔνδον ὁ τοιοῦτος πόλεμος αὐτούς τε ἀπόλλυσι καὶ τὴν ἄλλην πόλιν.

[3]) 520c.

[4]) 486b.

[5]) 487a.

[6]) 500e.

[7]) 505a.

heitsfreunden" (*φιλόσοφοι*) gebildet werden müßten,[1]) und daß die Staaten der Wirklichkeit erst dann von ihren Übeln erlöst werden würden, wenn die „Philosophen" in ihnen zur Herrschaft kämen.[2]) Allerdings werden es immer nur Wenige sein, welche sich auf eine solche Höhe der Intelligenz und idealer Gesinnung zu erheben vermögen, wie sie hier von den obersten Lenkern des Staates verlangt wird,[3]) allein die Zahl der zur Regierung Gelangenden ist für Plato gleichgültig. Mag die Regierungsform eine monarchische[4]) oder eine aristokratische (im besten Sinne des Wortes) sein, wenn es nur gelingt, durch eine sorgfältige Auslese wirklich die besten Männer an die Spitze zu bringen.

Zu diesem Zweck hat sich die heranwachsende Generation der Hüterklasse einer Reihe von Prüfungen zu unterwerfen, die neben geistiger Begabung und wissenschaftlichem Fortschritt ganz besonders die Charakterentwicklung des Individuums ins Auge fassen. Alle diejenigen, welche nicht in den niederen Stellungen des Verwaltungs- und Militärdienstes zurückbleiben wollen, müssen sich durch strenge wissenschaftliche Studien zu einer Höhe der Bildung, zu einer harmonischen Gesamtanschauung der Dinge erhoben haben, die sie befähigt, stets auch den allgemeinen Zusammenhang alles Einzel-

---

[1]) 503b: *νῦν δὲ τοῦτο μὲν τετολμήσθω εἰπεῖν, ὅτι τοὺς ἀκριβεστάτους φύλακας φιλοσόφους δεῖ καθιστάναι.*

[2]) 487e: *οὐ πρότερον κακῶν παύσονται αἱ πόλεις πρὶν ἂν ἐν αὐταῖς οἱ φιλόσοφοι ἄρξωσιν.*

[3]) *Πολιτ.* 293a: *ἑπόμενον δὲ οἶμαι τούτῳ τὴν μὲν ὀρθὴν ἀρχὴν περὶ ἕνα τινὰ καὶ δύο καὶ παντάπασιν ὀλίγους δεῖν ζητεῖν.* „Unter tausend Männern brauchen noch nicht fünfzig Staatsmänner zu sein" 292e ff. vgl 297e f. Gorgias 521d f. 537 f.

[4]) Überragt ein **Einzelner** alle Anderen, so soll er **König** sein. 445d: *ἐγγενομένου μὲν γὰρ ἀνδρὸς ἑνὸς ἐν τοῖς ἄρχουσι διαφέροντος βασιλεία ἂν κληθείη, πλειόνων δὲ ἀριστοκρατία.*

Vgl. das Lob der (wahren) Monarchie 576c: *καὶ δῆλον παντί, ὅτι τυραννουμένης (πόλεως) μὲν οὐκ ἔστιν ἀθλιωτέρα, βασιλευομένης δὲ οὐκ εὐδαιμονεστέρα.* 506b: *οὐκοῦν ἡμῖν ἡ πολιτεία παντελῶς κεκοσμήσεται, ἐὰν ὁ τοιοῦτος αὐτὴν ἐπισκοπῇ φύλαξ ὁ τούτων ἐπιστήμων;* Allerdings wird die Philosophenherrschaft überhaupt als ein *βασιλεύειν* bezeichnet. 473d.

wissens klar zu erfassen. Sie müssen andererseits durch die entschiedensten Proben von Charakterfestigkeit und Opferfähigkeit dem Staate eine Bürgschaft dafür gegeben haben, daß sie ihr ganzes Leben hindurch das Wohl des Ganzen zur leitenden Norm ihres Handelns machen werden.[1] „Weit sorgfältiger als Gold im Feuer geprüft“ müssen sie gezeigt haben, daß nichts auf der Welt, nicht Gewalt, noch Trug, noch Begierde sie jemals in ihrer Hingebung an den Staat wankend machen könne.[2])

Die also Erprobten treten mit fünfunddreißig Jahren in die höheren Ämter der Verwaltung und des Heerwesens ein, um sich jene umfassende praktische Erfahrung und Tüchtigkeit anzueignen, welche auch nach Plato für den Staatsmann unentbehrlich ist.[3]) Diejenigen aber, welche sich hier in jeder Hinsicht den Forderungen der Praxis gewachsen gezeigt, sollen an der Schwelle des Alters — im fünfzigsten Lebensjahre — dem „letzten Ziele zugeführt“ und veranlaßt werden, ihr geistiges Auge emporzurichten zu dem, was Allem Licht verleiht. Sie sollen die Muße erhalten, sich in die Welt der Begriffe zu versenken, voll und ganz das zu erkennen, was in allem Wechsel des Einzelnen das ewig Bleibende, Allgemeine, das von dem Zufall der Erscheinung abgelöste wahre Wesen der Dinge ist. Zugleich soll ihnen die Macht zu Teil werden, nach diesem höchsten Maßstab, den ihnen die begriffliche Erkenntnis, die Einsicht in das „an sich Gute“ an die Hand gibt, alles staatliche und individuelle Leben zu gestalten.[4])

---

[1]) 412d: *ἐκλεκτέον ἆρ' ἐκ τῶν ἄλλων φυλάκων τοιούτους ἄνδρας, οἳ ἂν σκοποῦσιν ἡμῖν μάλιστα φαίνωνται παρὰ πάντα τὸν βίον, ὃ μὲν ἂν τῇ πόλει ἡγήσωνται ξυμφέρειν, πάσῃ προθυμίᾳ ποιεῖν, ὃ δ' ἂν μή, μηδενὶ τρόπῳ πρᾶξαι ἂν ἐθέλειν.*

[2]) 412e. Vgl. 413d.

[3]) Die „Philosophen“, die Plato zur Herrschaft berufen wissen will, sind also geschulte Praktiker, keineswegs bloß Männer der Theorie. Sie stehen an Erfahrung (*ἐμπειρίᾳ*) hinter Keinem zurück. 484d. Dies darf man nicht außer acht lassen, wenn man die platonische Philosophenherrschaft mit der der „Gelehrten“ bei Fichte oder St. Simon vergleicht.

[4]) 540a.

Zu dem Zweck dürfen sie zwar fortan den größten Teil ihrer Zeit der Erkenntnis widmen, allein gleichzeitig wird ihnen die Verpflichtung auferlegt, in periodischem Wechsel wenigstens vorübergehend die oberste Leitung des Staates zu übernehmen, wenn die Reihe sie trifft, sich „der Mühseligkeit der Staatsgeschäfte zu unterziehen.“[1] Die Macht, die sie ausüben, ist eine absolute. Sie sind die eigentlichen „vollkommenen Hüter“ (*φύλακες παντελεῖς τέλεοι*) des Staates, ihnen gegenüber alle Standesgenossen nur ausführende Organe, „Helfer und Förderer des Willens der Herrscher,“ (*ἐπίκουροί τε καὶ βοηθοὶ τοῖς τῶν ἀρχόντων δόγμασιν*),[2] wie diese selbst nur Werkzeuge der Staatsidee sein wollen. So offenbart sich in allen Organen des Staates die hohe sittliche Idee, für welche sie bestehen und funktionieren; sie ist als allgegenwärtiges und allbestimmendes Prinzip in allen Handlungen der öffentlichen Gewalten wirksam.

So unerschöpflich nun aber auch die Fülle sittlicher und geistiger Kräfte erscheinen mag, welche durch den geschilderten Erziehungs- und Bildungsprozeß entwickelt werden soll, — Eine Sorge bleibt noch vor dem weitschauenden Geiste des Denkers bestehen: Wird sich diese mühsam errungene Summe von Kräften auch ungeschwächt erhalten oder späteren Generationen wieder verloren gehen?

Obgleich die ideale Beamten- und Kriegerklasse als Ganzes genommen eine Elite darstellt, die unvermeidlichen Gradunterschiede in der Tüchtigkeit der einzelnen Individuen sind doch auch hier keineswegs geringe. Wie nun, wenn die für die höchsten staat-

[1] 540 b.

[2] 414 b. Sie sind auch deren Schüler. Vgl. den Schlußsatz der Erörterung über die Träger der Regierungsgewalt, der für die ganze Stellung derselben bezeichnend ist 540 b: „Nachdem sie immer wieder Andere zu solchen Männern herangebildet und an ihrer Statt als Hüter des Staates zurückgelassen, mögen sie nach den Inseln der Seligen von dannen ziehen, um dort ihre Heimat zu finden, der Staat aber ihnen, wenn der Pythia Spruch dem beistimmt, als Halbgöttern, wo nicht als Götterlieblingen und Gottähnlichen Denkmäler und Opfer weihen.“

lichen Aufgaben befähigten Talente sich nicht in der nötigen Anzahl reproduzieren, dagegen ein unverhältnismäßig großer Anteil der Vermehrung auf die minder begabten Elemente trifft? Ein Ergebnis ganz unvermeidlich bei einer Menschenklasse, welche durch den Kommunismus der Sorge um das tägliche Brot vollkommen überhoben ist, in welcher daher auch die auf die Verminderung der geringerwertigen Individuen hinwirkende Tendenz des Daseinskampfes von vorneherein fehlt.

Plato stand hier einfach vor der Alternative: entweder der von den äußeren Zufälligkeiten der Fortpflanzung drohenden Verschlechterung der „für das Gemeinwesen bestimmten" Klasse ihren freien Lauf zu lassen und damit auf die Dauerhaftigkeit seiner staatlichen Schöpfung von vorneherein zu verzichten oder aber — die Fortpflanzung ihres zufälligen und rein individuellen Charakters zu entkleiden. So abstoßend für unser Empfinden die Konsequenzen sind, zu denen man auf letzterem Wege notwendig gelangen muß: die staatliche Regelung der Fortpflanzung durch die bewußte und künstliche Auslese oder Zuchtwahl, — bei Plato konnte keine Rede davon sein, daß er auf eine Forderung verzichtet hätte, welche sich aus seinem ganzen System mit logischer Folgerichtigkeit ergab.

Nach seiner Ansicht ist schön und gut, was dem Staatszwecke nützt, unsittlich und häßlich nur das, was denselben schädigt.[1]) Denn der Staatszweck ist ja das Glück und, weil das Glück, auch die Sittlichkeit Aller. Wie könnte also das, was diesem Zwecke dient, der Sittlichkeit widerstreiten? Allerdings fordert es auch ein großes, nach unserem Gefühl zu großes Opfer an Freiheit und Selbstbestimmung. Allein gibt es für den Beamten und Soldaten des Vernunftstaates, das unbedingt ergebene Organ für die Durch-

[1]) *τὸ μὲν ὠφέλιμον καλὸν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν* 457b. Wir haben hier, nebenbei bemerkt, bereits eine Formulierung des Systems des gesellschaftlichen Utilitarismus vor uns, wie es in einem ganz analogen Satz von Leibniz zum Ausdruck kommt (omne honestum publice i. e. generi humano et mundo utile, omne turpe damnosum), und wie es neuerdings Ihering eingehend zu begründen unternommen hat. (Der Zweck im Recht II 158 ff.)

führung des Staatszweckes, irgend ein Opfer, welches gegenüber diesem Zweck ein zu großes wäre?

Übrigens widersprach ja dem Empfinden des antiken Menschen ein Zwang gerade auf diesem Gebiete nicht in dem Grade wie unserem modernen. Der Hellene war gewöhnt, selbst die Ehe — als das Institut, welches dem Staate Bürger zu geben hat — unter einem rein politischen Gesichtspunkt zu betrachten;[1]) und es ist nur die äußerster Konsequenz dieser Auffassung, wenn der beste Staat, der, um der beste zu sein, sich auch seine Organe selbst schaffen zu müssen glaubt, den Anspruch erhebt, durch eine planmäßige Regelung des Fortpflanzungsgeschäftes sich die stetige Wiedererzeugung der für seinen Dienst geeignetsten Individuen dauernd zu sichern.

So legt denn der Vernunftstaat seinen Dienern d. h. Beamten und Soldaten die Verpflichtung auf, sich bei der Erzeugung der „für das Gemeinwesen bestimmten Kinder“ an die Altersgrenzen zu halten, welche nach seiner Ansicht die sicherste Bürgschaft für einen tüchtigen Nachwuchs gewähren.[2]) Er verlangt von ihnen den Verzicht auf die Ehe d. h. auf freiwillige und dauernde Verbindungen, und die Unterwerfung unter die künstlichen Veranstaltungen, durch welche die Staatsgewalt für jeden einzelnen Fall die Einzelnen zusammenführt, obgleich dabei rücksichtslos nach den züchterischen Grundsätzen der individuellen Auslese[3]) die tüchtigsten Individuen vor den minder Tauglichen bevorzugt werden.[4]) Prinzip

---

[1]) Vgl. z. B. die spartanischen Ehegebräuche, die um die Erhaltung der Familie zu sichern, im Unvermögensfalle des Mannes den monogamischen Charakter der Ehe unbedenklich preisgeben. Xen. Rep. Lac. I, 7 ff.

[2]) Die Zeugung darf weder in zu jugendlichem noch in zu hohem Alter erfolgen. 459a ff.

[3]) Plato beruft sich ausdrücklich auf die Analogie der künstlichen Tierzüchtung 459a.

[4]) Allerdings sollen die Mittel, durch welche die Regierung dies erreicht, das Geheimnis derselben bleiben. Die Zuteilung der Frauen soll durch eine „schlaue Verlosung“ erfolgen, welche den Anschein der Unparteilichkeit erweckt.

ist, daß „die Besten sich am häufigsten mit den Besten verbinden und umgekehrt die Schlechtesten nur mit den Schlechtesten.“ Die Tüchtigsten sollen eine möglichst zahlreiche Nachkommenschaft erzeugen, weshalb z. B. allen denen, welche im Kriegs- oder Friedensdienst sich hervorgethan — zugleich als Belohnung — eine „häufigere Begünstigung des Beilagers“ zu Teil wird. Ja die Grundsätze der Zuchtwahl werden so strenge durchgeführt, daß die Kinder der minder tüchtigen Individuen von vorneherein als außerhalb der Klasse ihrer Eltern stehend behandelt werden. Sie sollen ebenso wie etwaige gebrechliche Kinder ihrer tüchtigeren Standesgenossen „bei Seite geschafft werden“.[1]) Ferner sollen alle Früchte einer von der Obrigkeit nicht angeordneten Verbindung abgetrieben, oder, wo das nicht möglich, so behandelt werden, als „sei für ihre Auferziehung kein Platz vorhanden;“[2]) d. h. — wie Plato selbst später zur Erklärung hinzugefügt hat, — alle diese von der Erziehung für den Staatsdienst ausgeschlossenen Kinder sollen auf dem Wege heimlicher Verteilung in der übrigen Bürgerschaft untergebracht werden.[3])

Indem so Generationen hindurch immer wieder diejenigen Individuen zur Nachzucht gewählt werden, welche die durch systematische Erziehung und Disziplinierung entwickelten Charaktereigenschaften in hervorragendem Maße bewähren, den anderen dagegen, welche sich den höchsten Staatszwecken weniger anzupassen vermögen, die Vererbung innerhalb des Standes versagt bleibt, werden die dem Staatszweck angepaßten Eigenschaften der Elite des Soldaten- und Beamtenstandes nicht nur erhalten, sondern durch Häufung

---

[1]) 460c vgl. 459e.

[2]) 461c. Es soll eben die naheliegende Gefahr einer zügellosen geschlechtlichen Vermischung möglichst verhütet werden, indem jeder nicht legalisierte geschlechtliche Umgang als „Sünde“ gegen den Staat verboten wird. Kinder, welche unter Übertretung des Sexualtoder gezeugt sind, heißen „eine Frucht der Finsternis und schwerer Unkeuschheit“ (461a).

[3]) Timaeus 19a. Darnach bestimmt sich auch der Sinn von Rep. 459e. Von einem förmlichen „Aussetzen“ der Kinder nach spartanischem Vorbild, wie es z. B. noch Zeller annimmt, ist nicht die Rede.

so sehr gesteigert, daß Plato an demselben eine „Herde von möglichster Vollkommenheit“ zu erhalten hofft.[1]

Aber auch noch in anderer Beziehung kommt dieses System dem Bestande der Klasse zu Gute. Indem es die Fruchtbarkeit derselben der Willkür des Einzelnen entzieht und sie stets mit den gegebenen Verhältnissen auszugleichen sucht, begegnet es zugleich der Gefahr eines allzu starken Angebotes von Kräften, für welche der Staat keine Verwendung hätte.[2] Und diese Gefahr ist ja hier eine besonders große, wo der Kommunismus nicht nur Jedem für sich volle Versorgung gewährt, sondern ihm auch die Fürsorge für den Unterhalt seiner Nachkommenschaft gänzlich abnimmt. Eine solche solidarisch verbundene Gesellschaft könnte überhaupt nicht bestehen, wenn sie der Vermehrung ihrer Mitglieder keine Schranke setzen und es als ein Ur- und Grundrecht der Bürger anerkennen wollte, die Gemeinschaft mit einer beliebig großen Zahl von Sprößlingen zu belasten.

So sind denn auch hier die Vorschläge Platos, so verwerflich sie für unser Gefühl erscheinen, aus den vorausgesetzten Zuständen mit strengster Folgerichtigkeit entwickelt; für diejenigen, welche die Voraussetzungen annehmen, sind sie logisch unabweisbar. Eine andere Frage ist freilich die, ob all das, was Plato sich von ihrer Durchführung verspricht, auch wirklich eintreten würde!

2.

Das Bürgertum.

Zu der Ausführlichkeit der Darstellung, welche Plato dem Soldaten- und Beamtentum widmet, steht in eigentümlichem Gegensatz die Kürze, mit welcher er über die Lebensordnung der Erwerbsgesellschaft hinweggeht.

---

[1]) *ποίμνιον ὅ τι ἀκρότατον.* 459 e.

[2]) 460 a: *τὸ δὲ πλῆθος τῶν γάμων ἐπὶ τοῖς ἄρχουσι ποιήσομεν, ἵν' ὡς μάλιστα διασῴζωσι τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν τῶν ἀνδρῶν, πρὸς πολέμους τε καὶ νόσους καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ἀποσκοποῦντες, καὶ μήτε μεγάλη ἡμῖν ἡ πόλις κατὰ τὸ δυνατὸν μήτε σμικρὰ γίγνηται.*

Man hat darin seit Aristoteles eine Lücke des ganzen politischen Systems sehen wollen[1]) und die bereits bei Aristoteles ziemlich deutlich ausgesprochene Vermutung daran geknüpft, als sei Plato vor den Schwierigkeiten zurückgeschreckt, welche diese Frage einer systematischen Behandlung entgegenstellt.[2])

Nun ist es ja allerdings richtig, daß Plato nähere Anweisungen für die Ordnung des Wirtschaftslebens im Idealstaate nicht gibt, während er in seinem der Wirklichkeit mehr angenäherten Organisationsentwurf des „Gesetzesstaates" einen ausführlichen Plan für die staatliche Regulierung der gesamten Volkswirtschaft dieses zweitbesten Staates ausgearbeitet hat. Auch ist es, wie wir sehen werden, nicht zu leugnen, daß Plato selbst nicht zu einem abschließenden Urteil darüber gelangt ist, wie und in welchem Umfange in der Praxis das zu verwirklichen sei, was ihm als das Ideal einer Wirtschaftsordnung des besten Staates vorschwebte.

Trotz alledem ist es jedoch nicht berechtigt, daraus eine „Lücke des Systems" zu konstruieren. Plato selbst hat nämlich diesen Vorwurf sehr wohl vorausgesehen und sich daher so klar und bestimmt wie möglich darüber ausgesprochen, warum er in dem Entwurf des idealen Vernunftstaates auf detaillierte Vorschläge nach der genannten Seite hin verzichtete.

Er hat ein lebhaftes Gefühl dafür, daß gegenüber der unendlichen Mannigfaltigkeit, Verschlungenheit und Wandelbarkeit der gesellschaftlichen Zustände, gegenüber dem nicht minder verschiedenartigen und wandelbarem Menschengemüt alle positive Satzung nur einen relativen Wert beanspruchen kann. Nach seiner Überzeugung ist es immer mißlich, das Leben durch starre Regeln meistern zu wollen, welche überall und immer Geltung beanspruchen. Denn kein Gesetzgeber sei im stande, genau im Voraus zu bestimmen, was „für alle das Beste und Gerechteste" ist, und „indem er allen ins-

[1]) Noch Zeller ist dieser Ansicht II[4], 1, 907.

[2]) Aristoteles Pol. II, 2, 11[b]. 1264a.

[3]) Πολιτ. 294b: . . . νόμος οὐκ ἄν ποτε δύναιτο τό τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιότατον ἀκριβῶς ἅμα πᾶσι περιλαβὼν τὸ βέλτιστον ἐπιτάττειν· αἱ

gesamt Vorschriften gibt, genau jedem Einzelnen das ihm Angemessene zuzuteilen". Als ein Einfaches, welches seinem Wesen nach niemals mit dem Komplizierten sich decken wird,[2]) könne das geschriebene Gesetz — zumal auf dem Gebiete des so verwickelten wirtschaftlichen Verkehrsrechtes — nur mit „groben Durchschnitten" rechnen,[3]) niemals wirklich genügend auf das Individuelle eingehen. Die Verwirklichung der materiellen Gerechtigkeit, wie sie in denkbar idealster Weise der Vernunftstaat bezweckt, wird daher dem positiven Recht immer nur innerhalb enger Grenzen möglich sein. Es gibt kein formales Recht, welches nicht um den Preis teilweiser materieller Ungerechtigkeit erkauft wäre.

Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die Unterwerfung der Regierenden unter das geschriebene Gesetz nur als ein Notbehelf, welcher unentbehrlich ist, um das Interesse der Regierten gegen deren Unverstand oder Egoismus zu schützen.[4]) Wie aber, wenn die Regierung aus Männern besteht, bei welchen es eines solchen Schutzes nicht bedarf, „wahrhaften Staatsmännern", welche der „königlichen Wissenschaft" (*ἐπιστήμη βασιλική*) voll und ganz Meister sind? Sollen ihnen die Fesseln (*ἐμποδίσματα*) geschriebener Satzungen angelegt werden, welche der praktischen Verwirklichung ihrer höheren Einsicht überall hindernd und störend in den Weg treten, einer Einsicht, die sich bei freier Bethätigung notwendig besser bewähren muß, als alles Gesetz?[5])

γὰρ ἀνομοιότητες τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεων καὶ τοῦ μηδέποτε μηδέν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἡσυχίαν ἄγειν τῶν ἀνθρωπίνων οὐδὲν ἐῶσιν ἁπλοῦν ἐν οὐδενὶ περὶ ἁπάντων καὶ ἐπὶ πάντα τὸν χρόνον ἀποφαίνεσθαι τέχνην οὐδ' ἡντινοῦν.

[1]) 295a.

[2]) 294c: *οὐκοῦν ἀδύνατον εὖ ἔχειν πρὸς τὰ μηδέποτε ἁπλᾶ τὸ διὰ παντὸς γιγνόμενον ἁπλοῦν; κινδυνεύει.*

[3]) *παχύτερον . . . ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐπὶ πολλοὺς* 294e.

[4]) Ebd. 300a ff.

[5]) Vgl. das berühmte Bild vom Steuermann ebd. 297a: *ὥσπερ ὁ κυβερνήτης τὸ τῆς νεὼς καὶ ναυτῶν ἀεὶ ξυμφέρον παραφυλάττων, οὐ γράμματα τιθεὶς ἀλλὰ τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος, σώζει τοὺς συν-*

Es ist nur die einfache und unabweisbare logische Konsequenz dieser bereits in dem Dialog über den „Staatsmann" d. h. das wahre Königtum entwickelten Auffassung, wenn Plato darauf verzichtet, den Regenten seines Idealstaates über die Art und Weise, wie sie zu regieren hätten, „viele und weitläufige" (*πολλὰ καὶ μεγάλα*) Vorschriften zu machen.[1]) Er ist ja überzeugt, daß die von ihm vorgeschlagene Erziehung und Organisation des Beamtentums dem Staate eine Regierung verbürgt, welche das denkbar höchste Maß praktischer Erfahrung und theoretischer Erkenntnis in sich verkörpert, ein höheres jedenfalls, als es der bloße Theoretiker für sich in Anspruch nehmen konnte. Er würde also mit seinen eigenen Anschauungen über das Verhältnis der echten Staatskunst zum geschriebenen Gesetz in Widerspruch geraten sein, wenn er es „gewagt" hätte, einer so vollkommenen Regierung, welche „in den meisten Fällen" die notwendigen gesetzlichen Vorschriften leicht selbst finden werde,[2]) für alle Zukunft die Hand zu binden. Nicht die tote, gegenüber der rastlosen Bewegung des Lebens starr sich gleichbleibende Satzung soll die Grundlage der im Vernunftstaat zu verwirklichenden idealen Gerechtigkeit sein, sondern die lebendige, aus dem ewig frischen und unerschöpflichen Born praktischer Er-

ναύτας, οὕτω καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦτον παρὰ τῶν οὕτως ἄρχειν δυναμένων ὀρθὴ γίγνοιτ' ἂν πολιτεία, τὴν τῆς τέχνης ῥώμην τῶν νόμων παρεχομένων κρείττω; καὶ πάντα ποιοῦσι τοῖς ἔμφροσιν ἄρχουσιν οὐκ ἔστιν ἁμάρτημα, μέχρι περ ἂν ἓν μέγα φυλάττωσι, τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης δικαιότατον ἀεὶ διανέμοντες τοῖς ἐν τῇ πόλει, σώζειν τε αὐτοὺς οἷοί τε ὦσι καὶ ἀμείνους ἐκ χειρόνων ἀποτελεῖν κατὰ τὸ δυνατόν;

[1]) Rep. 423 d.

[2]) 425 d: *τί δέ, ὦ πρὸς θεῶν, ἔφην, τάδε τὰ ἀγοραῖα ξυμβολαίων τε πέρι κατ' ἀγορὰν ἕκαστοι ἃ πρὸς ἀλλήλους ξυμβάλλουσιν, εἰ δὲ βούλει, καὶ χειροτεχνικῶν περὶ ξυμβολαίων καὶ λοιδοριῶν καὶ αἰκίας καὶ δικῶν λήξεως καὶ δικαστῶν καταστάσεως, καὶ εἴ που τελῶν τινες ἢ πράξεις ἢ θέσεις ἀναγκαῖοί εἰσιν ἢ κατ' ἀγορὰς ἢ λιμένας, ἢ καὶ τὸ παράπαν ἀγορανομικὰ ἄττα ἢ ἀστυνομικὰ ἢ ἐλλιμενικὰ ἢ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, τούτων τολμήσομέν τι νομοθετεῖν; Ἀλλ' οὐκ ἄξιον, ἔφη, ἀνδράσι καλοῖς κἀγαθοῖς ἐπιτάττειν· τὰ πολλὰ γὰρ αὐτῶν, ὅσα δεῖ νομοθετήσασθαι, ῥαδίως που εὑρήσουσιν.*

fahrung und wissenschaftlicher Erkenntnis schöpfende Weisheit seiner leitenden Staatsmänner.

Durch diese Anschauung ist es prinzipiell ausgeschlossen, daß der Entwurf des Idealstaates sich, „wie man vielleicht erwarten mag,"[1]) auf Detailvorschriften über Fragen der Wirtschaftspolitik u. dgl. m. einläßt.

Man sieht wie gründlich man Plato mißverstehen würde, wenn man mit Zeller annähme, daß Platos Idealstaat die Erwerbsstände „durchaus sich selbst überlasse".[2])

Eine solche Auffassung ist nur möglich, wenn man die Stellung der wirtschaftlichen Klassen in diesem Staate völlig verkennt. Sie beruht auf der falschen Voraussetzung, daß hier nur die Angehörigen der Hüterklasse als Staatsbürger zu betrachten seien, und daß sich daher das Interesse des Staats an der materiellen und sittlichen Wohlfahrt seiner Bürger einzig und allein auf diese Klasse beschränke. Die „Masse des Volkes" erscheint auf dem hier vorausgesetzten Standpunkt nur als die unentbehrliche materielle Unterlage für die Verwirklichung der mit dem Staatszweck selbst zusammenfallenden Lebensziele einer höheren Gesellschaftsklasse. Sie ist nichts, als die misera plebs contribuens, die keinen Anspruch darauf hat, die eigenen Lebenszwecke in gleicher Weise, wie die jener Bevorzugten, als Objekt staatlicher Fürsorge anerkannt zu sehen. „Ihre Beschaffenheit ist für das Gemeinwesen gleichgültig."[3])

Hätte Plato wirklich so gedacht, so wäre sein ganzes politisches System eine Absurdität. Dieses System, welches ausdrücklich erklärt, daß es keine Klasse der Bürger auf Kosten der anderen glücklich machen will, es soll alles, was nicht Beamter oder Soldat ist, als ein ganz unwesentliches Mitglied der Gesellschaft, als reines Mittel zum Zweck behandelt haben, es soll das ganze arbeitende

---

[1]) *ὡς δόξειεν ἄν τις.* (423 d.) Man sieht, Plato hat den erwähnten Vorwurf von Aristoteles, Zeller u. a. sehr wohl vorausgesehen.

[2]) A. a. O. S. 907.

[3]) Das ist die Voraussetzung, auf der die „berühmteste, weithin alles beherrschende" Darstellung Zellers beruht.

Bürgertum — vom gemeinen Handlanger bis hinauf zum Künstler — als eine Masse hingestellt haben, deren geistiges und sittliches Niveau ein so niedriges sei, daß von ihrem Wohle weiter nicht die Rede zu sein brauche, daß man über ihr Schicksal einfach zur Tagesordnung übergehen könne!

Was würde ferner der kulturpolitische Wert eines Staates bedeuten, dessen Leistungsfähigkeit in ausgiebigster Weise einem kleinen Bruchteil des Volkes zu Gute käme, während er für die ungeheure Mehrheit,[1]) vielleicht für 19/20, weder in materieller, noch in sittlicher, noch in geistiger Hinsicht irgend einen Fortschritt gegenüber den bestehenden Zuständen bedeutet hätte! Warum hätte endlich Plato ohne irgend eine innere oder äußere Nötigung das für den Bestand seines Idealstaates überaus gefährliche Experiment machen sollen, die kleine rein sozialistisch und zentralistisch organisierte Korporation seiner Hüter in den Mittelpunkt einer Gesellschaft zu stellen, deren ganzes Leben durch das diametral entgegengesetzte Prinzip des laisser faire (des πάντα ἐατέον) beherrscht worden wäre? Und vorausgesetzt, man traut ihm eine solche politische Ungeheuerlichkeit zu, wie läßt sich mit den oben entwickelten sozialökonomischen Grundanschauungen Platos die Ansicht vereinbaren, er habe die individualistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung der Wirklichkeit einfach in seinen Vernunftstaat herübergenommen und die Verwirklichung der sein ganzes Denken und Fühlen beherrschenden sozialistischen Ideen grundsätzlich auf einen ganz unverhältnismäßig kleinen Teil der Volkes beschränkt?

Plato hat bekanntlich in dem späteren Werke[2]) zu zeigen gesucht, wie der Staat auch bei dem Verzicht auf die ideale Musterregierung des Vernunftstaates zu relativ befriedigenden Zuständen

---

[1]) Plato bestimmt einmal beispielsweise die Zahl der Hüter auf Tausend, denen ein Bauern-, Handwerker- und Handelsstand von mindestens 20000 Köpfen gegenüberstehen mußte.

[2]) Ich zweifle nicht an dem platonischen Ursprung der „Gesetze" und sehe in denselben eine überaus wertvolle Quelle für die Erkenntnis des sozialpolitischen Gedankensystems Platos; ein Hilfsmittel, dessen Bedeutung noch lange nicht genügend gewürdigt ist.

gelangen könne. Er hat sich hier genötigt gesehen, die Aufgabe, deren Lösung er in der Politie getrost der „königlichen Kunst“ der künftigen Lenker seines besten Staates anheimstellen konnte, seinerseits in Angriff zu nehmen und der geringeren Einsicht einer weniger vollkommenen Regierung durch Aufstellung von positiven Normen für die Einzelheiten der Verwaltung zu Hilfe zu kommen. Diese Normen, deren Beobachtung ihm für die Wohlfahrt von Volk und Staat unerläßlich erscheint, bezwecken eine mehr oder minder sozialistische Regulierung der gesamten Volkswirtschaft und erstrecken sich daher auch auf das Leben aller Klassen des Volkes. Mit großer Gründlichkeit vertieft er sich hier in die „niedere Welt des Marktes“, von der er sich in dem früheren Werke mit „vornehmer Geringschätzung“ abgekehrt haben soll.[1])

Es ist unbegreiflich, zeigt aber wieder einmal recht drastisch, wie sehr die Macht vorgefaßter Meinungen den Blick für das Nächstliegende trüben kann, daß allem Anscheine nach noch niemandem der unlösbare Widerspruch aufgefallen ist, der sich bei der herrschenden Auffassung aus dieser Thatsache ergibt. Hier in den „Gesetzen“ ein Staat, der zwar in Beziehung auf die Güte der Regierung hinter den höchsten Anforderungen zurückbleibt, aber den Regierten doch noch des Guten genug leistet und ihnen nichts Geringeres verheißt, als Erlösung von den schlimmsten Krankheitsformen der bestehenden Gesellschaft, von Mammonismus und Pauperismus und ihren Folgezuständen,[2]) ein Staat, der mit der größten Energie auf die Versittlichung des ganzen Verkehrs- und Arbeitslebens hinarbeitet;[3]) — und dort in der *πολιτεία* ein Staat, welcher der wahrhaft vernunft- und naturgemäße zu sein beansprucht und die denkbar beste Regierung haben will, in welchem aber für die ungeheure Mehrheit der bürgerlichen Gesellschaft diese vortreff-

[1]) So Dietzel (Rodbertus II, 228), der in dieser Hinsicht Plato auf Eine Linie stellt mit Schelling und Hegel, im Gegensatz zu Fichte und seinem „Geschlossenen Handelstaat“.

[2]) Vgl. z. B. die antikapitalistische Handels- und Gewerbepolitik des Gesetzesstaates im nächsten Abschnitt!

[3]) Vgl. Leg. XI, 919 und oben S. 224 ff., sowie Abschnitt 3.

liche Regierung eine gänzlich unfruchtbare ist und sie in der Haupt- und Grundfrage der Zeit vollkommen im Stiche läßt, — ein Staat, der in der absoluten Unabhängigkeit der Regierungsgewalt von allen sozialen und wirtschaftlichen Sonderinteressen und Vorurteilen die denkbar beste Bürgschaft für eine gedeihliche Lösung gerade dieser Frage besitzt, der aber unbegreiflicherweise von solch einzigartigem Vorzug keinen Gebrauch macht![1])

Und das soll der Staat gewesen sein, der ausdrücklich den Anspruch erhebt, daß durch ihn das Wohl aller Bürger gefördert werden soll, der Staat, in welchem Plato auch dann noch das höchste politische Ideal erblickte, als er es unternahm, jenen zweitbesten Staat zu konstruieren?

Dieser Entwurf des zweitbesten Staates ist, wie schon bemerkt, ganz und gar von sozialreformatorischem Geiste erfüllt. Er erkennt ausdrücklich als ein „verständiges Gemeinwesen" (*πόλις νοῦν ἔχουσα*) nur ein solches an, welches die „Heilung" der sozialen Krankheitserscheinungen (*τῆς νόσου ταύτης ἀρωγήν*) ernstlich und auf breitester Basis in Angriff nimmt;[2]) und er spricht andererseits die Erwartung aus, daß ein solches verständiges Gemeinwesen bei der Durchführung dieser und aller sonstigen staatlichen Aufgaben sich so enge als nur immer möglich an das Vorbild des idealen Vernunftstaates anschließen werde.[3])

[1]) Bei solcher Auffassung ist es allerdings begreiflich, daß man neuerdings sogar eine Ähnlichkeit zwischen Plato und dem doktrinären Liberalismus unseres Jahrhunderts entdeckt hat! „Unsere politische Litteratur — sagt Krohn: Der platonische Staat S. 29 — hatte eine Zeit, wo sie mit der Abhandlung der Verfassungsfragen alles gethan zu haben meinte. Die schwierigeren Fragen, die für die Wohlfahrt und den Bestand des Staates außerhalb des formellen Organismus der Gewalten in Betracht kommen, fanden keine Würdigung. Einer ähnlichen Einseitigkeit unterlag Plato. Mit der Bildung zu den Staatsämtern hielt er die Sache für erledigt, *τἆλλα ἕπεται*".

[2]) Leg. XI 919c f.

[3]) ib. 739e: *διὸ δὴ παράδειγμά γε πολιτείας οὐκ ἄλλῃ χρὴ σκοπεῖν, ἀλλ' ἐχομένους ταύτης τὴν ὅ τι μάλιστα τοιαύτην ζητεῖν κατὰ δύναμιν.*

Wie wäre eine solche Auffassung möglich gewesen, wie hätte Plato auch damals noch den Vernunftsstaat als das ideale Musterbild für jeden sozialen Zukunftsstaat aufstellen können, wenn derselbe sein sozialpolitisches Interesse ausschließlich auf seine Beamten und Soldaten konzentriert und die ganze übrige Gesellschaft dem „größten Übel" (dem *μέγιστον νόσημα*) überlassen, also selbst nicht den Anforderungen entsprochen hätte, welche Plato an ein verständiges Gemeinwesen stellt?

In den „Gesetzen" heißt es, selbst in einem Staate mit nur mittelmäßiger Verfassung und Verwaltung müsse für alle Freien und Sklaven soweit Sorge getragen werden, daß niemand in den äußersten Grad der Armut versinken könne und dadurch zum Betteln genötigt werde.[1] Im besten Staate dagegen soll sogar die große Mehrzahl der Bürger völlig sich selbst überlassen bleiben!

Das einzige positive Zeugnis, welches für die angebliche „Gleichgültigkeit" des Vernunftstaates gegenüber dem gesamten erwerbenden und wirtschaftlich thätigen Bürgertum geltend gemacht wird, ist die bekannte Bemerkung der Politie, daß für den Bestand des Staates die Beschaffenheit der an Regierung und Gesetzgebung Beteiligten wichtiger sei, als die der Regierten. „Auf die übrigen — d. h. wer nicht Beamter und Soldat ist, — kommt es weniger an. Denn wenn auch die Schuhmacher schlecht geworden und vorgeben das Gegenteil, d. h. gute Schuster zu sein, ohne es wirklich zu sein, so liegt darin noch keine Gefahr für den Staat. Wenn aber die Hüter der Gesetze und des Staates das nicht sind, was sie heißen, sondern es nur scheinen, dann sieht man, daß sie den ganzen Staat von Grund aus verderben, wie es ja auch allein in ihrer Hand liegt, den Staat zu einem gut verwalteten und glücklichen zu machen."[2]

---

[1] Leg. 936b.

[2] 421a: *ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐλλάτων λόγος· νευροῤῥάφοι γὰρ φαῦλοι γενόμενοι καὶ διαφθαρέντες καὶ προσποιησάμενοι εἶναι, μὴ ὄντες, πόλει οὐδὲν δεινόν· φύλακες δὲ νόμων τε καὶ πόλεως μὴ ὄντες, ἀλλὰ δοκοῦντες, ὁρᾷς δὴ ὅτι πᾶσαν ἄρδην πόλιν ἀπολλύασι καὶ αὖ τοῦ εὖ οἰκεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν μόνοι τὸν καιρὸν ἔχουσιν.*

Daß diese Bemerkung für die herrschende Auffassung nichts beweist, liegt auf der Hand. Nur vorgefaßte Meinung kann in derselben einen falschen Aristokratismus finden. Es ist nicht aristokratisches Vorurteil, sondern einfach wahr, daß der Staat in erster Linie an der Fähigkeit seiner Organe interessiert ist und erst in zweiter an der Tüchtigkeit der einzelnen Privaten.[1])

Übrigens ist diese letztere Plato keineswegs gleichgültig.[2]) Die Regierung seines Idealstaates hat sorgfältig darüber zu wachen, daß nicht bloß die Regierenden, sondern auch alle anderen Klassen ihr Tagewerk in möglichst tüchtiger Weise betreiben.[3]) Daher finden sich auch gerade in dem Entwurf des Idealstaates die bekannten Erörterungen, wie durch die Vervollkommnung der Arbeitsteilung und die Bekämpfung des Mammonismus und Pauperismus die Tüchtigkeit des wirtschaftenden Volkes gehoben werden könne. Diese Thatsache kann nur derjenige übersehen, der mit Zeller der Ansicht ist, daß bei einem „Verächter aller Erwerbsthätigkeit“ wie Plato „von volkswirtschaftlichen Gesichtspunkten überhaupt keine Rede sein“ könne!

Nun soll aber die Stelle nicht bloß beweisen, daß Plato die

---

[1]) Thomas Morus, der gewiß kein Verächter wirtschaftlicher Arbeit ist, hat den Satz Platos noch schroffer formuliert: Reipublicae, heißt es in der Utopia (II. 217), . . . salus et pernicies a moribus magistratuum pendet. Vgl. auch die Bemerkung Paulsens (Ethik II 750) über die Bedingungen des Interesses der Gesamtheit an dem Erfolg der wirtschaftlichen Arbeit des Einzelnen.

[2]) Zeller übersieht, daß es nicht heißt *τῶν ἄλλων οὐδεὶς λόγος*, sondern *ἐλάττων λόγος*. Das hat freilich schon Hegel ignoriert (Gesch. der Phil. I, 286), dessen Auffassung der Politie überhaupt die Anschauungen der Folgezeit in hohem Grade beeinflußt hat.

[3]) 421 c. Plato ist also ebenso, wie sein Kritiker Aristoteles II, 2, 14. 1264 b, überzeugt, daß in der That die Beschaffenheit der letzteren für den Bestand des Idealstaates eine wichtige Sache ist. Das hat auch bereits Nohle: Die Staatslehre Platos in ihrer geschichtlichen Entwicklung (S. 145) bis zu einem gewissen Grade wenigstens erkannt; eine Schrift, die überhaupt — trotz mancher Einseitigkeiten und Übertreibungen — mehrfach richtigere Wege eingeschlagen hat, als die herkömmliche Auffassungsweise.

praktische Tüchtigkeit der arbeitenden Klassen gering geschätzt, sondern noch mehr, daß ihm auch für ihre Moralität das nötige Interesse fehlte.[1]) Nach der Ansicht Zellers hätte Plato, wenn ihm an der Erziehung der gewerblichen Klassen etwas gelegen war, dieses andeuten, er hätte sagen müssen: Ob der Schuster ein Schuster oder nicht, berührt den Staat nicht groß, aber ob er ein rechtschaffener Mann ist, berührt ihn."

Darauf ist einfach zu erwidern, daß nach dem ganzen Zusammenhang dieser Stelle eine solche Bemerkung gar nicht am Platze war, daß dagegen Plato unmittelbar darauf, wo er von den genannten wirtschaftspolitischen Maßregeln zur Hebung des dritten Standes spricht, in der That sein Interesse an der Sittlichkeit desselben so deutlich wie nur möglich zu erkennen gibt! Er will die Bürger des dritten Standes vor Not, wie vor Überfluß bewahrt wissen, weil sie dadurch nicht bloß zu schlechten *Arbeitern*, sondern auch zu schlechten *Menschen* würden,[2]) weil sonst Ausschweifung, Müßiggang, gemeine Gesinnung (ἀνελευθερία) unter ihnen überhand nehmen könnte.[3])

Ebenso leicht erledigt sich die Behauptung, daß Plato, wenn ihm an der Sittlichkeit des dritten Standes etwas lag, auch hätte angeben müssen, wie derselbe dazu erzogen werde.

Wir sahen, daß Plato der Regierung des besten Staates solche Detailvorschriften in Beziehung auf den dritten Stand überhaupt nicht macht.[4]) Andererseits enthält der Organisationsentwurf des zweitbesten Staates in der That solche Angaben über die Art und Weise, wie auch die Moralität der wirtschaftenden Klassen zu heben sei — und zwar nicht bloß im öffentlichen Interesse, son-

[1]) Letzterer Ansicht ist übrigens auch Nohle.

[2]) 421c: *χείρω μὲν τὰ τῶν τεχνῶν ἔργα, χείρους δὲ αὐτοί.*

[3]) 442a.

[4]) Ebensowenig wie über andere wichtige Lebensfragen des Staates z. B. die Organisation der Justiz, Verwaltung u. s. w. Warum zieht Zeller *daraus* nicht den Schluß: „Wenn Plato an einer guten Justiz, Verwaltung u. s. w. etwas lag, so hätte er auch angeben müssen, wie dieselbe zu organisieren sei."

dern zu deren eigenem Besten.[1]) Plato sagt dort, die Hüter der Gesetze hätten stets zu bedenken, daß sie nicht bloß Leute zu regieren haben, deren Charakterbildung die Wohlthat einer guten Abkunft und guten Erziehung zu teil geworden, und die daher vor gesetzwidrigem und schlechtem Thun leichter zu bewahren seien, als diejenigen, denen dieses versagt ist und die noch dazu durch ihren Beruf starken sittlichen Versuchungen ausgesetzt sind. Diese müßten besonders sorgfältig überwacht werden. Es müßten Mittel und Wege gefunden werden, daß selbst der Charakter des niedrigsten Krämers „nicht so leicht ein schmutziger und schamloser werde", daß wir auch „an einem solchen einen möglichst wackeren oder doch einen möglichst wenig Tadel verdienenden Mitbewohner unseres Staates haben."[2]) Ja Plato geht noch weiter und gibt selbst ausführliche Anweisungen über die Hebung derjenigen Menschenklasse, deren moralische Verkümmerung für die Anschauung des Hellenen wohl als eine hoffnungslose erscheinen konnte, nämlich der Unfreien. Gegenüber der Ansicht, daß an der Sklavenseele nichts Gesundes sei (*ὡς ὑγιὲς οὐδὲν ψυχῆς δούλης*), und daß man dem Sklaven in allem und jedem mißtrauen müsse, hebt Plato die Thatsache hervor, daß viele Sklaven in jeder Art von Tüchtigkeit ihre Herren überträfen (*κρείττους πρὸς ἀρετὴν πᾶσαν*). Er erklärt es als eine Angelegenheit von großer Wichtigkeit für das öffentliche, wie für das private Interesse, diese Tüchtigkeit im Sklaven zu entwickeln, und er verlangt zu dem Zwecke eine sorgfältige moralische

---

[1]) Leg. 920c: *καὶ σχεδὸν οὕτως ἂν* — d. h. nach Verwirklichung der platonischen Vorschläge — *καπηλεία τὰ μὲν ὠφελοῖ ἑκάστους, σμικρότατα δὲ ἂν βλάπτοι τοὺς ἐν ταῖς πόλεσι χρωμένους.*

[2]) 920a: *ὅπως ὡς ἄριστος ᾖ καὶ κακὸς ὡς ἥκιστα ὁ τοιοῦτος ἡμῖν ᾖ ξύνοικος ἐν τῇ πόλει, τοὺς νομοφύλακας χρὴ νοῆσαι φύλακας εἶναι μὴ μόνον ἐκείνων, οὓς φυλάττειν ῥᾴδιον μὴ παρανόμους καὶ κακοὺς γίγνεσθαι, ὅσαι γενέσει καὶ τροφαῖς εὖ πεπαίδευνται, τοὺς δὲ μὴ τοιούτους ἐπιτηδεύματά τε ἐπιτηδεύοντας, ἃ ῥοπὴν ἔχει τινα ἰσχυρὰν πρὸς τὸ προτρέπειν κακοὺς γίγνεσθαι, φυλακτέον μᾶλλον.* Vgl. 919c: ... *τοῖς μετασχοῦσι τούτων τῶν ἐπιτηδευμάτων εὑρεῖν μηχανὴν, ὅπως ἤθη μὴ ἀνέδην ἀναισχυντίας τε καὶ ἀνελευθέρου ψυχῆς μέτοχα συμβήσεται γίγνεσθαι ῥαδίως.*

Einwirkung auf dessen seelisches Leben. Der Staat wie der Einzelne muß wünschen, daß die Sklaven ihren Herren möglichst wohlwollend gegenüberstehen.[1]) In der Behandlung der Sklaven zeigt es sich, wer im stande ist, „eine fruchtbare Tugendsaat auszustreuen“ (σπείρειν εἰς ἀρετῆς ἔκφυσιν).[2]) Es handelt sich um eine sittliche Pflicht, deren Erfüllung — weil von dem Starken gegenüber dem Schwachen geübt — das echteste Kriterium einer wahrhaft gottesfürchtigen und gerechten Gesinnung sei.[3])

In solcher Gesinnung nimmt sich der platonische Gesetzesstaat selbst der Sklaven an, die nicht einmal Hellenen, sondern verachtete Barbaren sind, da Plato in seinem Staat alles, was hellenischen Stammes ist, von vorneherein vom Sklavenlos verschont wissen will.[4]) Und bei solchen Anschauungen sollte es Plato für „gleichgiltig“ erklärt haben, ob in seinem Vernunftstaat der Gewerbetreibende, der hier noch dazu dem Staate als Bürger angehört, ein rechtschaffener Mensch ist oder nicht, während in den „Gesetzen“ als die einzige Steuer, welche der Staat von den Gewerbetreibenden fordert, deren Rechtlichkeit bezeichnet wird.[5]) Derselbe Mann, der sogar den nichtgriechischen Sklaven zum „Wohlwollen“ gegen seinen Herrn erzogen wissen will, sollte es nicht „der Mühe wert“ gefunden haben,[6]) im Vernunftstaat auf die Gesinnung der großen Mehrheit der Bürger einzuwirken, er sollte sich „mit dem passiven Gehorsam des dritten Standes begnügt haben, der im Notfall erzwungen werden kann?[7])

---

[1]) χρὴ δούλους ὡς εὐμενεστάτους ἐκτῆσθαι καὶ ἀρίστους. 776d vgl. 777c, wo an geschichtlichen Beispielen des Gegenteils bewiesen wird, wie gefährlich die Nichterfüllung dieser Forderung werden kann.

[2]) 777e.

[3]) 777d.

[4]) Diese Forderung der Aufhebung der Unfreiheit für alle Hellenen wird bereits im Staate (469b) aufgestellt.

[5]) Der Gesetzesstaat verlangt von ihnen μετοίκιον μηδὲ σμικρὸν πλὴν τοῦ σωφρονεῖν κτλ. Leg. 850b.

[6]) Zeller S. 890.

[7]) Ebd. S. 908.

Wenn dem wirklich so wäre, so müßte Plato seine Stellung zur wirtschaftlichen Arbeit und zum wirtschaftenden Bürgertum in der Zeit von der Abfassung des „Staates" bis zu der der „Gesetze" völlig geändert haben. Er wäre dann aber auch für uns ein psychologisches Rätsel! In der von dem kühnsten Optimismus erfüllten Epoche seines Lebens, in welcher er von der idealen Entwicklungsfähigkeit der menschlichen Natur so hoch wie möglich dachte, hätte er dem wirtschaftenden Bürgertum in all seinen Gliedern die Möglichkeit des sittlichen Fortschrittes grundsätzlich abgesprochen; später dagegen, als bei ihm mit der gesteigerten Empfindlichkeit für die Schwächen der menschlichen Natur auch die Neigung zur herben Beurteilung der Menschen überhaupt zugenommen, als traurige persönliche Erfahrungen seinen Glauben an die Menschheit erschüttert und ihn zum Verzicht auf die Ausführung seiner liebsten Ideale bestimmt hatten, hätte er gerade über die der sittlichen Versuchung und Entartung am meisten ausgesetzte Masse des Volkes ungleich günstiger geurteilt!

Nun sind es allerdings gerade Äußerungen der „Politik", auf welche sich diejenigen stützen, die da meinen, Plato habe es sich gar nicht anders denken können, als daß derjenige, welcher sich der wirtschaftlichen Arbeit widmet, „keinerlei persönliche Tüchtigkeit erlange."[1]) Allein haben die Worte Platos wirklich diesen Sinn?

Er klagt einmal über die unberufenen Elemente, welche sich — besonders aus gewerblichen Kreisen — zu den Studien drängten, um deren schöner Außenseite willen „von der Technik zur Philosophie" übersprängen, obgleich sie entweder von Haus aus ungenügend veranlagt seien oder durch die unvermeidlichen Nachteile einer handwerksmäßigen Beschäftigung eine Störung und Hemmung in ihrer leiblichen und geistigen Entwicklung erlitten hätten. Worin dieses Zurückbleiben der körperlichen und geistigen Entwicklung besteht, wird nicht gesagt. Es wird nur mit bildlichem Ausdruck von einer „Niederbeugung", einer „Knickung" der Psyche ge-

[1]) Zeller ebd. 890.

sprochen. Dieselbe erscheint wie ein Baum, dem die Krone gebrochen und damit die Fähigkeit zum Emporwachsen genommen.[1])

Aber dem ganzen Zusammenhange nach kann der Sinn der Stelle nur folgender sein: Wer durch mechanische Arbeit sein Brot erwerben muß, vermag sich nicht jene Harmonie der physischen und geistigen Kräfte zu erhalten, welche die Hauptbedingung erfolgreicher Gedankenarbeit ist. Auch liegt es in der Natur der mechanischen Arbeit und der Sorge für den täglichen Erwerb, daß sie jene geistige Energie und jenen idealen Aufschwung der Seele nicht aufkommen läßt, welche die höchsten Berufe, insbesondere der des Denkers voraussetzen.

Es ist das dieselbe Anschauung, wie wir sie z. B. bei Fichte wiederfinden, wenn er „über das Wesen des Gelehrten" sagt, daß die große Masse der Menschen ausschließlich in der Welt der sinnlichen Erscheinung lebe und in dem, was dieselbe für Realität nimmt, niemals sich zur Erkenntnis dessen aufzuschwingen vermöge, was aller Erscheinung zu Grunde liegt. Die moderne Sozialwissenschaft betrachtet sogar das als eine offene Frage, ob „der mechanische Handarbeiter je die Nerven- und Denkentwicklung erreichen wird, wie unsere heutigen Kaufleute und Mittelstände."[2]) Wie kann man es da als Ausfluß aristokratischen Hochmutes gegenüber den handarbeitenden Klassen bezeichnen, wenn Plato denselben nicht die Nerven- und Denkentwicklung zutraut, welche die höchsten Berufe bedingen? Von Klassenvorurteilen kann hier so wenig die Rede sein, wie bei dem Handwerkersohn Fichte, der, obwohl ein lebhafter Vorkämpfer bürgerlicher Freiheit und Gleichheit, aus denselben Prämissen, wie Plato, den Schluß zieht, daß politische

[1]) Rep. 495d: *ἐκ τῶν τεχνῶν ἐκπηδῶσιν εἰς τὴν φιλοσοφίαν, οἳ ἂν κομψότατοι ὄντες τυγχάνωσι περὶ τὸ αὑτῶν τέχνιον . ὅμως γὰρ δὴ πρός γε τὰς ἄλλας τέχνας καίπερ οὕτω πραττούσης φιλοσοφίας τὸ ἀξίωμα μεγαλοπρεπέστερον λείπεται· οὗ δὴ ἐφιέμενοι πολλοὶ ἀτελεῖς μὲν τὰς φύσεις, ὑπὸ δὲ τῶν τεχνῶν τε καὶ δημιουργιῶν, ὥσπερ τὰ σώματα λελώβηνται, οὕτω καὶ τὰς ψυχὰς συγκεκλασμένοι τε καὶ ἀποτεθρυμμένοι διὰ τὰς βαναυσίας τυγχάνουσιν . ἢ οὐκ ἀνάγκη; καὶ μάλα, ἔφη.*

[2]) Schmoller in dem Aufsatz über die Arbeitsteilung a. a. O. S. 102.

Freiheit höchstens nur für Einen notwendig sei, daß die Übertragung der Regierungsgewalt an diesen Einen oder einen „Ausschuß" den Vorteil gewähre, daß „die Bürger alsdann ruhig fortfahren können, dasjenige zu treiben, was sie verstehen!"[1])

Wir besitzen eine interessante Parallele zu der Äußerung des Philosophen an der Erörterung über den Beruf des Schriftgelehrten in dem jüdischen Spruchbuch Jesus Sirach. Hier heißt es wörtlich: „Die Weisheit des Schriftgelehrten [gedeihet] in glücklicher Muße und wer in seinen Geschäften erleichtert ist, wird weise.[2]) Wie kann weise werden, wer den Pflug führet und sich des Stachelstecken rühmet, Ochsen treibet und in ihrer Arbeit lebt und webt, und dessen Gespräch nur von jungen Stieren ist? Seinen Sinn richtet er darauf, Furchen zu ziehen, und seine Sorgfalt aufs Futter für die Rinder. Also jeglicher Werkmeister und Baumeister, welcher Tag wie Nacht (mit Arbeit) zubringet; die Stecher der Siegelringe: Eines Solchen beharrliches Streben ist manichfaltiges Gebild anzubringen; seinen Sinn richtet er darauf, die Abbildung ähnlich zu machen, und ist früh und spät daran, das Werk zu vollenden. Also der Schmied, welcher am Amboß sitzet und auf das Werk des Eisens Acht hat. Der Dampf des Feuers zehret seinen Körper ab, und mit der Hitze der Esse hat er zu kämpfen. Der Schlag des Hammers betäubet sein Ohr und auf das Muster des Gerätes stehen seine Augen. Seinen Sinn richtet er auf die Vollendung seiner Werke, und ist früh und spät daran, sie mit Zierlichkeit zu vollenden. Also der Töpfer, welcher bei seinem Werke sitzet und mit seinen Füßen die Scheibe umdrehet; der in beständiger Sorge wegen seines Werkes, und dem zugezählet ist seine Arbeit. Mit seiner Hand bildet er den Thon und vor den Füßen biegt er die feste Masse. Seinen Sinn richtet er darauf, die Glasur zu voll-

[1]) Ges. Werke VII 160. Man lese auch die düstere Schilderung des Arbeitslebens und Verkehrs im zweiten Buche des „geschlossenen Handelsstaates" — und man wird Plato richtiger beurteilen!

[2]) 38. 24: *σοφία γραμματέως ἐν εὐκαιρίᾳ σχολῆς, καὶ ὁ ἐλασσούμενος πράξει αὐτοῦ σοφισθήσεται.*

enden, und ist früh und spät daran den Ofen zu fegen. Diese alle verlassen sich auf ihre Hände, und jeglicher beweiset bei seiner Arbeit seine Kunst. Ohne sie kann keine Stadt erbauet werden und niemand kann darin wohnen noch verkehren. Aber in der Gemeinde ragen sie nicht hervor, sitzen nicht auf dem Richterstuhle, erforschen das Gesetzbuch nicht, noch können sie Recht und Gerechtigkeit an den Tag bringen, und in Sprüchen werden sie nicht erfunden. Sondern sie erhalten die Schöpfung der Welt und ihr Verlangen gehet auf die Arbeit der Kunst.[1]) — Anders, wer seinen Geist darauf richtet und sinnet über das Gesetz des Höchsten!"

Liest sich diese ganze Erörterung nicht wie ein Kommentar zu dem Urteile Platos über die wirtschaftliche Arbeit? Und doch hat wohl Niemand daran gedacht, so weitgehende Schlußfolgerungen aus den Sprüchen des Jesus Sirach zu ziehen, wie aus jenem Satze Platos. Im Gegenteil! Ein gewiß nicht „volksfeindlich" gesinnter moderner Staatslehrer, Bluntschli, hat sich zur Widerlegung eines falschen Gleichheitsprinzips u. a. auch dieser nach seiner Ansicht „kerngesunden" Sprüche bedient,[2]) obgleich dieselben das Prinzip der Arbeitsteilung zu Ungunsten der Erwerbsklassen nicht minder einseitig überspannen, als Plato.

Nun ist es allerdings richtig, daß von Plato das Banausentum mit einer gewissen Schroffheit in seine Schranken zurückgewiesen wird. Aber es ist damit doch noch nicht gesagt, daß bei einer handwerksmäßigen oder gewerblichen Thätigkeit überhaupt von keinerlei persönlicher Tüchtigkeit mehr die Rede sein könne, daß jeder Gewerbsmann notwendig das sein müsse, was wir einen „an Leib und Seele verkümmerten" Menschen nennen.

Wenn Plato in der Handarbeit eine Ursache zu vielfacher Schwächung der physischen, seelischen und geistigen Kräfte sieht, folgt daraus, daß er diese Verkümmerung für eine so weitgehende

[1]) 33: *καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ οὐχ ὑπεραλοῦνται. ἐπὶ δίφρον δικαστοῦ οὐ καθιοῦνται καὶ διαθήκην κρίματος οὐ διανοηθήσονται, οὐδὲ μὴ ἐκφάνωσιν δικαιοσύνην καὶ κρίμα· καὶ ἐν παραβολαῖς οὐχ εὑρεθήσονται κτλ.*

[2]) Allgemeines Staatsrecht (6) 662.

und rettungslose hielt, um das ganze produzierende Bürgertum einfach seinem Schicksale zu überlassen? So ungünstig auch die Vorstellungen gewesen sein mögen, welche sich Plato bei seiner Einsicht in das Getriebe der Volkswirtschaft und der technischen Produktion[1]) und in die Wirkungen einer weitgediehenen industriellen Arbeitsteilung ja notwendig aufdrängen mußten, pessimistischer sind seine Äußerungen jedenfalls nicht, als diejenigen, welche der Begründer der modernen Nationalökonomie über die nach seiner Ansicht in fortgeschrittenen Industrie- und Handelsstaaten unvermeidliche Verkümmerung der handarbeitenden Klassen gethan hat.

Es ist von Interesse, diese Ausführung Adam Smiths sich zu vergegenwärtigen. Sie vereinigt an Einer Stelle alle die Klagen, in welchen der doktrinäre Liberalismus, wenn sie bei antiken Autoren auftreten, nur Vorurteile eines falschen Aristokratismus zu sehen pflegt.

„Bei der immer weiter getriebenen Teilung der Arbeit, sagt Adam Smith, kommt es endlich dahin, daß der größte Teil derer, die von ihrer Hände Arbeit leben, d. h. der größte Teil des Volkes auf einige wenige Verrichtungen eingeschränkt ist. Nun wird aber der Verstand der meisten Menschen bloß durch ihre gewöhnliche Beschäftigung gebildet. Der Mensch, welcher sein ganzes Leben damit zubringt, einige einfache Operationen unaufhörlich zu wiederholen, Operationen, deren Erfolg auch immer derselbe oder doch sehr gleichförmig ist, kommt nie in den Fall, sein Nachdenken anzustrengen oder seine Erfindungskraft zu üben. Er verliert also gewöhnlich die Fähigkeit nachzudenken und wird mit der Zeit so unwissend und beschränkt, als nur irgend ein menschliches Geschöpf werden kann. Die Schlafsucht, in welche sein Geist versinkt, macht

---

[1]) Man denke nur an die mannigfaltigen treffenden Vergleiche und Beispiele aus den verschiedensten Produktionsgebieten, z. B. die Ausführungen im „Staatsmann" über die Technik der Gewebeindustrie, an die Erörterungen über die Entstehung des Geldes und des Handels, über die Vorzüge der Arbeitsteilung u. dgl. m. — Wie Dilthey: Einleitung i. d. Geistesw. S. 286 angesichts dieser Ausführungen behaupten kann, Plato habe in „falscher Vornehmheit", infolge seiner „falschen vornehmen Richtung Arbeit, Gewerbe und Handel keiner Untersuchung unterzogen", ist mir unbegreiflich.

ihn nicht nur unfähig für vernünftige Diskussion, sondern erstickt auch in ihm alle edleren Gefühle des Herzens und erlaubt ihm daher nicht einmal die gewöhnlichen Pflichten des Privatlebens gehörig zu erfüllen. Über die großen und umfassenden Gegenstände des öffentlichen Wohles ist er durchaus unvermögend ein Urteil zu fällen, und wenn nicht außerordentliche Vorkehrungen getroffen sind, den Wirkungen seiner Lebensweise entgegenzuarbeiten, so ist er auch unfähig, sein Vaterland im Kriege zu verteidigen. Die Einförmigkeit seiner sitzenden Lebensweise schwächt seinen natürlichen Mut und bewirkt, daß er das unstete, mühselige und gefahrvolle Leben eines Soldaten mit Furcht und Abscheu ansieht. Sie schwächt sogar seine körperlichen Kräfte und erlaubt ihm nicht, die Stärke und Beweglichkeit seiner Glieder anhaltend und angestrengt in irgend einer anderen Beschäftigung, als in der Arbeit seines gewöhnlichen Berufes zu gebrauchen. Die Geschicklichkeit in seinem Gewerbe scheint also auf Kosten all seiner geistigen, sozialen und kriegerischen Tugenden erworben zu sein. In diesem Zustand muß aber der arbeitende Arme, also der größte Teil des Volkes bei einer Nation, die in Gewerbe und Handel große Fortschritte macht, notwendig geraten, wenn nicht der Staat sich seiner Erziehung und Ausbildung annimmt." Ohne dies würde nach Smith „der große Haufe völliger Verwilderung anheimfallen."[1])

Man sieht, selbst die denkbar ungünstigste Vorstellung über die Wirkungen der Lebenslage der Massen braucht an und für sich noch keinen Verzicht auf die Forderung zu enthalten, daß diesen Wirkungen von Seiten der Gesamtheit entgegengearbeitet werden müsse. Wenn man die analogen Äußerungen Platos anders beurteilt, als die des liberalen Volkswirtes, so liegt dies eben nur an den übertriebenen Vorstellungen, die man sich von seinem „starren Aristokratismus" macht. Aus seinen Äußerungen *selbst* läßt sich ein solcher Verzicht nicht herauslesen.

Noch weniger ist ein solcher Verzicht ausgesprochen in der

[1]) W. of. n. V, 3. 1. 2.

einzigen Stelle der Republik, welche neben der eben besprochenen überhaupt noch in Betracht kommt. Diese zweite Stelle ist gewissermaßen die Ergänzung der ersteren. Wie diese hauptsächlich auf Grund der geistigen Inferiorität der großen Masse einen Protest gegen das Eindringen des Banausentums in die Gebiete rein geistigen Thuns enthält, so tritt jene den politischen Ansprüchen desselben mit einem Hinweis auf die fehlende moralische Qualifikation entgegen.

Die große Masse wird für unreif zu politischer Selbstbestimmung erklärt. Sie muß sich von Rechtswegen durch diejenigen leiten lassen, welche „das Göttliche als Herrschendes in sich tragen", und diese Forderung wird mit dem Hinweis auf die Masse derjenigen begründet, durch welche Handwerk und Handarbeit verächtlich würden, weil sie nicht verstünden, dem edleren Teile ihres Selbst auf die Dauer die Herrschaft über Leidenschaft und Begierde zu verschaffen, sondern dazu erst des äußeren Zwanges des Gesetzes bedürfen.[1])

Auch diese Äußerung enthält nicht die absolute Verurteilung, die man aus ihr herauszulesen pflegt. Sie gibt nur ein Urteil über die thatsächliche Durchschnittsgesinnung der Masse. Sie sagt keineswegs, daß die Handarbeit an und für sich oder gar jede wirtschaftliche Arbeit überhaupt den Menschen unfähig mache, ein gewisses Maß von Sittlichkeit zu erwerben. Plato selbst erkennt ja ausdrücklich eine Art des Erwerbes an, den Landbau, — in welcher wenigstens die leitende wirtschaftliche Arbeit „den Erwerbenden nicht nötigt, das zu vernachlässigen, um dessenwillen man Erwerb sucht, nämlich Seele und Leib."[2]) Aber selbst die industrielle Masse des Idealstaates kann er sich nicht körperlich und moralisch so verkümmert vorgestellt haben, wie man gewöhnlich annimmt. Er unterscheidet unter den Bürgern des Idealstaates diejenigen, welche „an Leib und Seele gut geartet sind", (*εὐφυεῖς τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχάς*) von denjenigen,

---

[1]) 590 c.

[2]) Leg. 743 d: . . . *ὁπόσα μὴ χρηματιζόμενον ἀναγκάσει ἀμελεῖν ὧν ἕνεκα πέφυκε τὰ χρήματα.*

welche „der Seele nach schlecht geartet und unheilbar sind“ (τοὺς δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν κακοφυεῖς καὶ ἀνιάτους). Nach der herrschenden Auffassung könnten die wirtschaftenden Klassen nicht zu den ersteren gehören, sondern nur zu den letzteren. Daß davon aber keine Rede sein kann, beweist das Schicksal, welches dieser „Schlechtgearteten“ im Idealstaate harrt: Sie müssen sterben!“[1])

Wir dürfen eben nicht vergessen, daß Plato zweierlei Arten von Sittlichkeit kennt: Jene ideale auf der vernunftgemäßen Erkenntnis der Wahrheit, auf dem „Wissen“ beruhende Sittlichkeit, die philosophische Tugend, und jene „volkstümliche“, bürgerliche Tugend (δημοτικὴ καὶ πολιτικὴ ἀρετή)[2]), welche durch Angewöhnung und Übung entsteht (ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ).

Diese „bürgerliche“ Tugend, die sich insbesondere als „Besonnenheit“ und Rechtschaffenheit (σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη)[3]) äußert, spricht Plato dem dritten Stande des Idealstaates so wenig ab, daß er sie vielmehr für den Bestand des Staates geradezu unentbehrlich nennt.[4])

Auch Zeller kann das nicht leugnen,[5]) und stellt uns damit vor das unlösbare psychologische Rätsel, wie dieselben Menschen, von denen es sich Plato „gar nicht anders denken kann, als daß in ihrem Innern die niedrigen Kräfte über die edleren die Herrschaft gewinnen“, daß sie „keinerlei persönliche Tüchtigkeit“ erlangen können, gleichzeitig zur Übung dieser Tugenden befähigt sein sollen!

Wer das Göttliche nicht „als ein Herrschendes in sich trägt“, der braucht eben noch lange nicht immer ein willenloses Opfer niedriger Triebe zu sein. Was ihm fehlt, ist nur jene höhere Erkenntnis, welche der „Wissende“ von dem wahren Wesen, von den Gründen und der Notwendigkeit des Sittlichen hat. Er kann nur

---

[1]) Rep. 410 a.

[2]) Phädon 82 a.

[3]) Rep. 500 d.

[4]) Vgl. unten.

[5]) A. a. O. 281.

das erreichen, was Plato eine „richtige Vorstellung“ nennt, die *δόξα ἀληθής*, welche sich von jener Erkenntnis, der *ἐπιστήμη*, dadurch unterscheidet, daß sie als ein bloßes Meinen immer die Möglichkeit des Rückfalls in falsche Vorstellungen zuläßt,[1] wie sie eben das Wissen als fest gegründete Erkenntnis der Wahrheit von vorneherein ausschließt. Das Wissen kann durch keine Überredung wankend gemacht werden, die bloße richtige Vorstellung dagegen kann es, weil sie selbst durch Überredung, durch Einwirkung auf das wandelbare Gemüt erzeugt ist, nicht durch die Erhebung des Intellekts zu einem Wissen, das seiner Natur nach unantastbar ist.[2]

Die für die große Mehrheit erreichbare Sittlichkeit erscheint von diesem Standpunkt aus als ein unsicherer und wandelbarer Besitz. Sie genügt, um den Einzelnen zu einem „leidlich guten“ Menschen (*ἀνὴρ μέτριος*)[3] zu machen, aber nicht, um eine über alle Anfechtungen erhabene Herrschaft des Göttlichen in seiner Seele zu erzeugen, welche „die Richtung auf das, was droben ist“, unerschütterlich festhält.[4] Sie gibt — zumal großen Versuchungen gegenüber — nicht die Bürgschaft der Unantastbarkeit, wie sie Plato von demjenigen fordert, der Anspruch auf die politische Herrschaft macht.

Wer wollte leugnen, daß diese Auffassung mit ihrer einseitigen Ableitung der Sittlichkeit aus der Erkenntnis der „nichtphilosophischen“ Tugend keineswegs gerecht wird! Sie unterschätzt die unreflektierte Sittlichkeit des geistig Tieferstehenden und verkennt daher, daß die höchste Tugend in jeder Schichte der Gesellschaft möglich und individuell auch thatsächlich vorhanden ist. Allein diese Unterschätzung des für den Niedrigsten erreichbaren Maßes individueller Sittlichkeit berechtigt uns nicht, in dem Urteil über die thatsächliche Durchschnittsgesinnung der großen Mehrheit den Ausdruck hochmütiger Mißachtung zu sehen. Es ist ein Urteil, das gerade damals angesichts der Massenherrschaft des Demos nur zu

[1]) Meno 97 ff. Rep. 500 c.

[2]) Timäus 51 e.

[3]) Phädon 82 b.

[4]) Rep. 621 c.

begreiflich erscheint, und dem sich ganz analoge Äußerungen durchaus volksfreundlicher Beobachter an die Seite stellen lassen. „Bei den Massen", sagt z. B. Schmoller, „bleibt der Egoismus innerlich, wenn auch gebändigt durch die sittlichen Ergebnisse des sozialen Lebens, die Ursache der meisten Handlungen".[1] Andererseits sollte man nie vergessen, daß Plato der einer ungestörten Muße sich erfreuenden Geldaristokratie genau dieselbe sittliche Unzulänglichkeit für die politische Herrschaft zuschreibt, wie der Handarbeit, überhaupt Anforderungen an die Charakter- und Geistesbildung der Regierenden stellt, welchen unter tausend Menschen im günstigsten Falle einige Wenige, in der Regel höchstens einer oder zwei zu genügen vermögen.[2])

Wir haben es eben hier mit einer Auffassung zu thun, bei der die Frage nach dem Berufe und der sozialen Stellung des Einzelnen insoferne an Bedeutung verliert,[3]) als gegenüber der „königlichen Kunst", die mit ihrer Einsicht das Ganze umfaßt und das Ganze beherrscht, jede andere Thätigkeit, welche im Dienste für einzelne Bedürfnisse der Gesellschaft aufgeht, in gleicher Weise als eine dienstbare erscheint (*τέχνη, ἐπιστήμη διάκονος*). Der Landwirt wie der Gewerbsmann, der Lohnarbeiter, wie der Bankier und Kaufmann, der Ringmeister wie der Arzt, der Schreiber wie der Priester und Seher,[4]) sie alle erscheinen ihm eben wegen der Schranken ihrer Thätigkeit und ihres Wissens von den Anforderungen „staatsmännischen Thuns" (*πολιτικῆς πράξεως*) gleich weit entfernt.[5]) In dieser Beziehung besteht für Plato kein Unterschied

---

[1]) In dem Aufsatz über die Gerechtigkeit in der Volkswirtschaft a. a. O.

[2]) Dabei urteilt Plato über die Niedrigkeit der Gesinnung der Durchschnittsmenschen immer noch günstiger, als einer der größten modernen Menschenkenner (Shakespeare im Hamlet): „To be honest, as this world goes, is to be one man pick'd out of ten thousands.

[3]) Vgl. *Πολιτ.* 297: *ὡς οὐκ ἄν ποτε πλῆθος οὐδ' ὡντινωνοῦν τὴν τοιαύτην λαβὸν ἐπιστήμην οἷόν τ' ἂν γένοιτο μετὰ νοῦ διοικεῖν πόλιν, ἀλλὰ περὶ σμικρόν τι καὶ ὀλίγον καὶ τὸ ἕν ἐστι ζητητέον τὴν μίαν ἐκείνην πολιτείαν τὴν ὀρθὴν κτλ.* (sc. *ἐῤῥήθη*).

[4]) Vgl. die Aufzählung ebd. 267e, 290a.

[5]) Ebd. 289e.

zwischen dem bescheidenen Arbeiter und dem „hochmütigen wegen der Wichtigkeit seines Berufes hochangesehenen" Priester.[1])

Sollte es nun aber Plato deswegen, weil ihm die Angehörigen aller anderen Berufe dem zur Leitung des Ganzen befähigten philosophischen Staatsmann gegenüber eine niedrigere Stufe des Wissens und der Einsicht repräsentieren, für gleichgültig erklärt haben, ob dieselben überhaupt ein höheres oder geringeres Maß von Tüchtigkeit besäßen? Man sieht, zu welchen Konsequenzen die herrschende Anschauungsweise führt!

Übrigens findet unsere Auffassung auch in dieser Frage ihre volle Bestätigung durch die „Gesetze". Auch im zweitbesten Staate werden politische Rechte nur solchen eingeräumt, welche Gewinn aus Handel und Gewerbe „verschmähen" und ihre „wahrhaft freie" Gesinnung nicht in „schimpflichem Handwerkersinn" untergehen lassen.[2]) Und trotz dieser Auffassung wird gleichzeitig die möglichste Versittlichung des Arbeitslebens bis herunter zum verachteten Trödler, ja zum Sklaven gefordert! Warum sollte also eine solche Forderung mit dem Standpunkt des Idealstaates unvereinbar sein, in welchem der Handwerker noch dazu eine ungleich geachtetere Stellung einnimmt?

Die herrschende Auffassungsweise läßt sich eben viel zu sehr durch den Eindruck bestimmen, welchen die schroffe Form mancher platonischer Äußerungen macht, und sie zieht daher Konsequenzen aus ihnen, die dem Urheber selbst ferne lagen. Sie übersieht, daß die oft leidenschaftlich bewegten und wohl auch gelegentlich sich widersprechenden Äußerungen einer genialen Persönlichkeit, eines von rücksichtslosem Eifer beseelten Apostels anders beurteilt werden müssen, als die kühl abgewogenen Sätze eines reinen Verstandesmenschen, welcher den Dingen ohne innere Anteilnahme gegenübersteht. Sie übersieht vollständig, daß jene Schroffheit des Ausdruckes bei einem Manne, der mit der größten Unbefangenheit über den Wert und die Ehrenhaftigkeit jeder Arbeit zu urteilen vermochte,[3])

[1]) 290d.

[2]) 741e.

[3]) Vgl. oben S. 254.

nicht bloß in Vorurteilen wurzeln kann, daß sie vielmehr ganz wesentlich der psychologische Reflex von Zuständen ist, die dem für die höchsten Aufgaben des Staates begeisterten Sinn des Denkers unerträglich erschienen, und deren Urheber eben der städtische Demos war. Diese Empfindung eines unerträglichen Druckes mußte sich mit elementarer Gewalt in bittere und harte Worte umsetzen, wenn — wie in unseren Dialogen — unter gleichgesinnten Männern das Gespräch auf die Leute kam, die draußen auf der Agora „um die Rednerbühne saßen und jedes mißliebige Wort tobend niederschrieen," in deren Händen selbst die idealste Funktion des Staates, das Werk der Gerechtigkeit, zur Karrikatur werden konnte. Erkennen wir so die psychologische Wirkung des Gegensatzes, so wird uns selbst das Härteste begreiflich, vollends, wenn es — wie in jenen Äußerungen — dem Manne in den Mund gelegt wird, der selbst der intellektuellen und moralischen Schwäche der Masse zum Opfer gefallen war.

Hat der Terrorismus der Mehrheit, des „vielköpfigen Despoten" (Aristoteles) nicht zu allen Zeiten genau in derselben Weise auf edlere, sittlich und ästhetisch feiner organisierte Naturen gewirkt? Erinnern wir uns z. B. des Reflexes, welchen die Thaten der französischen Demokratie in den Werken unserer Geistesheroen hinterlassen haben!

Die Art, wie Goethe in tausend Sprüchen von der Menge spricht, gibt den platonischen Äußerungen kaum etwas nach. Unmittelbar an das Wort des platonischen Sokrates von dem hindämmernden Traumleben der meisten Menschen, die sich nie über die bloße Vorstellung zur begrifflichen Erkenntnis zu erheben vermögen, klingt der Spruch Goethes an: Weh denen, die dem ewig Blinden des Lichtes Himmelsfakel leihen." Mit platonischer Schroffheit erklärt Goethe in den Wanderjahren: „Nichts ist widerwärtiger als die Majorität. Denn sie besteht aus wenigen kräftigen Vorgängern, aus Schelmen, die sich accommodieren, aus Schwachen, die sich assimilieren, und der Masse, die nachtrollt, ohne nur im mindesten zu wissen, was sie will." — Eine Auffassung, die übrigens Goethe nicht gehindert hat, gerade in dem Entwurf des Gesellschaftsideales, welches die Wanderjahre enthalten, die Frage nach der Stellung

der wirtschaftlichen Arbeit in wahrhaft humanem, von Klassenvorurteilen vollkommen freiem Geiste zu beantworten.

Und der „demokratische“ Schiller, sagt er uns nicht?:

„Mehrheit ist Unsinn,
Verstand ist stets bei Wenigen nur gewesen.
Kümmert sich um das Ganze, wer nichts hat?“

Aber auch bei den Herolden und Führern der Demokratie selbst finden sich ähnliche Klagen: „Schwer ist es — sagt Rousseau in den Bekenntnissen — adelig zu denken, wenn alles Denken der Erhaltung des Lebens gelten muß.“ Und noch weit schärfer der größte Wortführer der Revolution, Mirabeau: „Verachtet das Volk und helft ihm“. — Die Arbeit für das Wohl des Volkes wird als Pflicht anerkannt und trotzdem: „Verachtet!“ Eine Devise, die übrigens die Staatsmänner des platonischen Idealstaates nicht zu der ihrigen gemacht hätten.

Man denke sich einmal bei uns die Monarchie durch das rein parlamentarische Prinzip thatsächlich beseitigt und die Parlamentsmehrheit in den Händen der Masse, Behördenwahl und Rechtsprechung durch das Volk nach athenischem Muster! Wer wollte bezweifeln, daß die unvermeidliche Reaktion der gebildeten Minderheit zu derselben schroffen Beurteilung der Masse, ihrer intellektuellen und sittlichen Unreife führen würde, wie in den Zeiten der athenischen Demokratie? Die Illusionen des doktrinären Liberalismus, der jetzt noch auf die in solchen politischen Verhältnissen ergrauten antiken Denker herabzusehen gewohnt ist, würden wie Seifenblasen verschwinden und einem Pessimismus Platz machen, der hinter dem der antiken Staatslehre kaum wesentlich zurückbleiben dürfte. Es ist vollkommen richtig, wenn ein bekannter Führer der Sozialdemokratie gemeint hat, daß in dem Momente, wo dieselbe die Mehrheit in den Parlamenten erringen würde, die Minderheit das allgemeine gleiche Stimmrecht einfach aufheben, also die große Masse ebenso zu politischer Ohnmacht verurteilen würde, wie dies Plato thut; — wobei übrigens nicht zu vergessen ist, daß Plato auch von der Minderheit noch eine ganz andere Legitimation zur Herrschaft fordert, als diese bis jetzt aufzuweisen vermag.

Schon jetzt ist unter dem gewaltigen Eindruck des kühnen Emporstrebens der Massen die „realistische“ Richtung der modernen Staatslehre, welche den Anspruch erhebt, mit dem thatsächlichen Leben und seine Forderungen in engster Fühlung zu stehen, genau bei denselben Anschauungen angelangt, welche dem modernen Liberalismus an der Staatslehre der Griechen so ganz unverständlich waren. Sie erklärt, wie diese, das Prinzip der Majorität für ein „durchaus unrichtiges und falsches“. Es „unterliegt ihr — um die Worte eines der modernsten Vertreter dieses Realismus zu gebrauchen — absolut keinem Zweifel, daß die Masse immer gedankenlos und roh ist, Vernunft und Adel der Gesinnung nur einer verschwindend kleinen Minorität der Menschen eigen ist“. Eine Thatsache, die nur dadurch gemildert werden könne, daß die große Masse durch die Minorität von jedem Einfluß auf den Gang der öffentlichen Angelegenheiten ferngehalten und ausgeschlossen bleibt.[1]) Das hätte auch Plato nicht schroffer ausdrücken können!

Milder, aber doch in ähnlichem Sinne urteilt der Altmeister der historischen Richtung der politischen Ökonomie. „Steigt man — sagt Roscher — mit der Anteilgewährung an der Souveränität immer tiefer herunter, so ist wohl zu bedenken, daß eine den Körper unmäßig anstrengende Hantierung, ewige Nahrungssorgen, enger Gesichtskreis von Jugend auf, sorglose Erziehung keine gute Schule für den Staatsmann bilden.“[2]) — Gerade in den untersten Klassen ist, wie Schmoller mit Recht bemerkt,[3]) die Gefahr am größten, daß sich das Individuum ganz und ausschließlich dem Klassengeist ergibt, je mehr die Faktoren der allgemeinen Bildung, des Staats- und Nationalgefühls zurücktreten. Selbst ein so liberaler Politiker, wie Hirth, nähert sich der platonischen Charakteristik der Demokratie, wenn er in seinen „freisinnigen Ansichten des Staates und der Volkswirtschaft“ sagt: „Zu der enorm großen Rolle, welche heute bei uns das Individuum als Wähler und indirekt als Gesetzgeber, als

[1]) Gumplowicz: Rechtsstaat und Sozialismus S. 260.

[2]) Umrisse zur Naturlehre der Demokratie S. 28.

[3]) Das Wesen der Arbeitsteilung a. a. O. S. 95.

Steuerzahler und Vaterlandsverteidiger spielt, zu dem stolzen Selbstbewußtsein, das ihm die Gleichheit vor dem Gesetze gibt, zu alledem steht die wirkliche Rechtskultur in gar keinem Verhältnis. Die große Masse tappt im Finstern. Wohl ihr und dem Staate, wenn sie zum wenigsten guten Instinkten folgt. Das ist alles, was wir hoffen dürfen."[1]) — „Was in erregten Augenblicken, — sagt Cohn, — nur als ein Recht erschien, dessen man sich nur zu bemächtigen habe, um es auszuüben, erwies sich in der Erfahrung als eine schwierige Pflicht, welcher der moderne Mensch und seine individualistische Lebensrichtung nicht gewachsen war."[2]) — Eben das, was Plato von der antiken Demokratie behauptet!

Und solche Anschauungen sind keineswegs vereinzelt! Sie treten uns genau so, wie im Altertum, gerade da entgegen, wo sich die Entwicklung des staatlichen Lebens am „freiheitlichsten" gestaltet, dem antiken Republikanismus am meisten genähert hat. Es ist wahr, sagt ein Staatsmann des republikanischen Zürich, daß es Einzelne gibt, welche sich über die bloße vernünftige Selbstliebe erheben, welche von der höheren göttlichen Liebe getrieben sich dem Organismus des Staates unterordnen, hingeben, bereit sogar, sich für denselben aufzuopfern. Dies ist eben die Tugend. Aber es ist Selbsttäuschung, dieselbe als das allgemeine, die Einzelnen leitende und bewegende Prinzip, für den Gesamtwillen zu halten, da es vielmehr nur eine seltene Ausnahme ist, obgleich viele sich den Anschein derselben zu geben suchen. — Rari in vasto gurgite nantes!" — „Übrigens — wird zur milderen Beurteilung der menschlichen Natur nach dem Durchschnittswert hinzugefügt — kann jener tugendhafte Patriotismus von vielen, ja den meisten nach ihrer Bildungsstufe und unter dem Drucke täglicher Anstrengungen und Sorgen für den dürftigen Lebensunterhalt gar nicht gefordert werden."[3])

Seit dieser Äußerung ist ein Menschenalter verflossen, in

---

[1]) S. 66.

[2]) A. a. O. S. 393.

[3]) A. Escher: Praktische Politik I, 41.

welchem der Demokratismus im Sinne des antiken Prinzips der unmittelbaren Gesetzgebung durch das Volk weitere Fortschritte gemacht, gleichzeitig aber auch die Folgen der immer höher anschwellenden demokratischen Strömung selbst in „liberalen“ Kreisen eine Wandlung herbeigeführt haben, die in immer schärferen und schrofferen Äußerungen zu Tage tritt. So eröffnete die neue Züricher Zeitung im Jahre 1891 einen Feldzug gegen die direkte Volksgesetzgebung, gegen das Referendum, mit folgender Erklärung, welche direkt aus der platonischen Staatslehre entlehnt sein könnte: „Vom Gesetzgeber wird verlangt: Sinn für Billigkeit und Gerechtigkeit, ein weiter Blick und umfassende Kenntnisse. All' diese Dinge sind bei der großen Masse des Volkes nicht vorhanden. Wie kann man also letztere zum obersten Gesetzgeber machen? Das Referendum sollte zur politischen Schulung des Volkes dienen. Statt dessen ist es Ursache, daß die schlimmsten menschlichen Eigenschaften, welche die Unzufriedenheit mit den ökonomischen Verhältnissen erzeugt, nämlich Neid, Selbstsucht und Engherzigkeit in politischen Dingen wachgerufen und ausschlaggebend werden.“

Die gegnerische demokratische Presse sieht in dieser Kritik natürlich nur engherzigen volksfeindlichen Aristokratismus, genau so, wie man den über alles Getriebe der Partei erhabenen antiken Denker zum aristokratischen Parteimann gestempelt und unter die Leute geworfen hat, die „in der Hetärie dem Demos den Tod geschworen.“[1])

Ist Plato Aristokrat in diesem Sinne, dann ist es auch Carlyle, der von Athen und Rom gesagt hat, daß sie „ihr Werk nicht durch laute Abstimmungen und Debatten der Massen, sondern durch die weise Einsicht und Herrschaft der Wenigen vollbracht haben;“[2]) — dann ist auch ein anderer hervorragender britischer Denker, Henry Maine, engherziger Aristokrat, weil er gesagt hat:

---

[1]) Vgl. die von dieser einseitigen Anschauungsweise beherrschten Ausführungen Onckens (Aristoteles I, 115), der sich damit Plato gegenüber auf denselben Standpunkt stellt, wie die Ankläger des Sokrates gegen diesen.

[2]) Chartism c. 5.

„Alles was England berühmt und alles was England reich gemacht hat, ist das Werk von Minoritäten und oft von sehr kleinen. Es scheint mir unumstößlich sicher, daß, wenn seit vierhundert Jahren ein ausgedehntes Wahlrecht und eine zahlreiche Wählerschaft hier zu Lande bestanden hätte, wir weder eine religiöse Reform, noch einen Wechsel der Dynastie gehabt, noch Glaubensfreiheit, nicht einmal einen richtigen Kalender erlangt hätten. Die Dreschmaschine, der mechanische Webstuhl, die Spinnmaschine und möglicherweise die Dampfmaschine wären verboten worden. Und wir können ganz allgemein sagen, daß die immer näher kommende Herrschaft der Massen von der übelsten Vorbedeutung für alle Gesetzgebung ist, die sich auf wissenschaftlicher Kenntnis gründet, die geistige Anstrengung erheischt, sie zu verstehen, und Überwindung, sich ihr zu unterwerfen."[1])

Hat aber andererseits das „besitzende und gebildete" Bürgertum von den freien Verfassungsformen des modernen Staates den Gebrauch gemacht, daß das Mißtrauen, welches Plato auch der Bourgoisie entgegenbringt, lediglich als Ausfluß antiker Vorurteile gelten könnte? Keineswegs! Die Erfahrungen des freiheitlichen Staatslebens der Neuzeit haben unwiderleglich gezeigt, daß, wie Schmoller treffend bemerkt hat,[2]) „die Mehrzahl der Menschen, auch der Geschworenen, der Stadtverordneten, der Abgeordneten, daß alle die, welche nicht eine sehr hohe geistige und moralische Bildung haben, die Abstraktionskraft und Fähigkeit nicht besitzen, ihr Denken

---

[1]) Volkstümliche Regierung S. 63. Vgl. auch die Kritik der amerikanischen Demokratie in dem bekannten Aufsatz Herbert Spencers „Von der Freiheit zur Gebundenheit": „Wie wenig sahen die Männer, welche die amerikanische Unabhängigkeitserklärung erließen, voraus, daß nach einigen Menschenaltern die Gesetzgebung in die Gewalt der „Drahtzieher" gleiten, daß ihre Gestaltung ganz von der Ämterjagd abhängen würde, daß die Wähler, statt selbständig zu urteilen, durch ihre „Bosses" zu Tausenden als Stimmvieh an die Wahlurne getrieben werden und daß alle anständigen Menschen sich vom politischen Leben zurückziehen, um den Beschimpfungen und Verleumdungen der gewerbsmäßigen Politiker zu entgehen."

[2]) Grundfragen S. 133.

und Fühlen als Geschäftsinhaber von dem als Vertreter öffentlicher Interessen ganz zu trennen." —

Es wird dadurch nur das bestätigt, was einer der größten Meister psychologischer Beobachtung, Schopenhauer, in seiner „Welt als Wille und Vorstellung" gesagt hat: „Der Vorteil übt eine geheime Macht über unser Urteil aus. Was ihm gemäß ist, erscheint uns alsbald billig, gerecht, vernünftig; was ihm zuwider ist, stellt sich uns im vollen Ernst als ungerecht und abscheulich oder zweckwidrig und absurd dar. Daher so viele Vorurteile des Standes, des Gewerbes, der Nation, der Sekte, der Religion."

Wenn aber schon die Schwierigkeit des uninteressierten und stimmungslosen Denkens für die Meisten eine kaum überwindliche ist, wie viele besitzen jene Fähigkeit zur beständigen Selbstkritik gegenüber den in den Schranken der Subjektivität wurzelnden Urteilstrübungen, jene Kraft der Abstraktion, ohne welche die höchste, allen Standpunkten und Interessen gerecht werdende Objektivität nicht möglich ist? — Die Antwort, welche die geschichtliche und psychologische Erfahrung auf diese Frage gibt, lautet in der Formulierung eines modernen Kritikers des Sozialismus: „Die Fähigkeit absoluter Objektivierung ist die Gabe der auserlesensten Geister allein. Die größten Philosophen, die größten Staatsmänner sind Meister der Objektivierung gewesen. Das Volk ist stets Stümper darin."[1]) — Und was folgt daraus für die Sozialtheorie, wenn es gilt, die Grundsätze festzustellen, nach denen eine Gerechtigkeit höherer Ordnung zu verfahren hat? Sie „muß es ablehnen, sich an die Beteiligten zu wenden". Sie hat aus der klaren Erkenntnis der Motive, von den die verschiedenen Gesellschaftsklassen bewußt oder unbewußt sich leiten lassen, die Einsicht gewonnen, „wie verfehlt es wäre, die Direktive für das sozialpolitische Handeln von ihnen entnehmen zu wollen".[2]) Sie fordert für die Feststellung der „Formel der Gerechtigkeit" eine Instanz, welche vollkommen selbständig und frei über dem Getriebe der Gesellschaft steht.

[1]) Wolf: System der Sozialpolitik I, 593.

[2]) Wolf ebd. S. 592.

Vergegenwärtigen wir uns all' diese Thatsachen, deren wir uns erst in der Schule des modernen politischen Lebens wieder voll und ganz bewußt geworden sind, die aber dank analogen Erfahrungen bereits dem antiken Denker klar vor Augen standen, so müssen wir sagen: Wenn Plato auch hier, wie sonst, ohne Rücksicht auf andere, für den geschichtlich gewordenen Staat in Betracht kommenden Momente, die letzten, rein logischen Konsequenzen ziehen wollte, so konnte er sich als den idealen Repräsentanten seines Gerechtigkeitsprinzipes nur den philosophischen Staatsmann denken, konnte unmöglich der Erwerbsgesellschaft einen Einfluß auf das staatliche Leben einräumen, der mit dem Eindringen ihrer „Urteilstrübungen" gleichbedeutend gewesen wäre, die reine Durchführung des Gerechtigkeitsprinzips von vorneherein in Frage gestellt hätte! — Ob diese Lösung eine praktisch mögliche, das ist eine andere Frage. Uns kommt es hier nur darauf an, festzustellen, daß die Ausschließung der Erwerbsstände von der Politik durch die streng logische Konsequenz des ganzen Systems unbedingt gefordert war.

Dies verkennen alle diejenigen, die da meinen, daß in den politischen Dialogen Platos durch den Mund des Sokrates nur aristokratische Vorurteile des Verfassers zum Ausdruck kommen. Daß dem nicht so ist, beweist schon die bedeutsame Thatsache, daß auch der geschichtliche Sokrates, der Bildhauerssohn, der Mann der Arbeit, als politischer Denker aus ähnlichen Motiven über die politische Herrschaft der Erwerbsklassen nicht minder schroff geurteilt hat, als Plato. Von ihm, der doch jeder Arbeit ihre Ehre gab,[1]) stammt das herbe Urteil über den souveränen Demos, den „unwissenden und ohnmächtigen Haufen von Walkern, Schustern, Zimmerleuten, Schmieden, Bauern, Händlern und Krämern, die nie über Politik nachgedacht haben".[2]) Und trotzdem! Wäre nicht gerade Sokrates der Letzte gewesen, der darauf verzichtet hätte, über diesen unwissenden Haufen eine „fruchtbare Tugendsaat aus-

---

[1]) Xenophon Mem. III, 9, 15. vgl. I, 2. 5.
[2]) Ebd. III, 7, 5.

zustreuen", ihn aufzuklären über sich selbst und seine Stellung in der Gesamtheit? Hat nicht gerade Sokrates die Diskussion über die sittlichen Aufgaben des Menschen hinausgetragen auf den Markt, in die Palästra und die Buden der Handwerker?[1]) Und ist es nicht das Glück des gesamten Volkes, in dessen Dienst er alle Staatsgewalt stellt?[2])

Auch der platonische Sokrates denkt trotz seiner ungleich größeren Zurückhaltung gegen die Masse in der Hauptsache nicht anders.[3]) Denn darin liegt ja gerade das Wesen der von ihm verkündeten „wahren Staatskunst", daß durch sie der Staat zu einer Anstalt wird, welche möglichst alle zum Guten zu erziehen sucht.[4]) Wenn es auch immer solche geben wird, deren „Ungelehrigkeit und niedrige Gesinnung" (*ἀμαθία καὶ ταπεινότης*) aller Erziehung spottet, so kann doch bei dieser Auffassung der Staat unmöglich von vorneherein ganze Klassen oder gar die große Mehrheit seiner Bürger von solcher Erziehung ausschließen. Ein Staat, der, wie der platonische, nicht das Glück irgend eines einzelnen Standes, sondern des ganzen Volkes will, muß auch die unentbehrliche Voraussetzung alles Wohlbefindens, ein gewisses Maß von Sittlichkeit möglichst zu verallgemeinern suchen. Alle anderen

[1]) Vgl. was Plato selbst in der Apologie (29d) Sokrates von sich sagen läßt: *οὐ μὴ παύσομαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν, λέγων οἷάπερ εἴωθα, ὅτι ὦ ἄριστε ἀνδρῶν . . . χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνει ἐπιμελούμενος . . ., φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται, οὐκ ἐπιμελεῖ οὔτε φροντίζεις;*

[2]) Xen. Mem. III. 2. 2: *καὶ βασιλεὺς ἀγαθός, οὐκ εἰ μόνον τοῦ ἑαυτοῦ βίου καλῶς προεστήκοι, ἀλλ' εἰ καὶ, ὧν βασιλεύοι, τούτοις εὐδαιμονίας αἴτιος εἴη. § 4: καὶ οὕτως ἐπισκοπῶν, τίς εἴη ἀγαθοῦ ἡγεμόνος ἀρετή, τὰ μὲν ἄλλα περιῄρει, κατέλειπε δὲ τὸ εὐδαίμονας ποιεῖν ὧν ἂν ἡγῆται.*

[3]) Vgl. die bezeichnende Frage des Sokrates im Gorgias 515a: *Φέρε, Καλλίκλῆς ἤδη τινὰ βελτίω πεποίηκε τῶν πολιτῶν; ἔστιν ὅς τις πρότερον πονηρὸς ὢν ἄδικός τε καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄφρων διὰ Καλλικλέα καλός τε κἀγαθὸς γέγονεν ἢ ξένος ἢ ἀστός, ἢ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος;*

[4]) *Πολιτ.* 308 f.

Wohlthaten, die den Bürgern erwiesen werden können, sind ja nach Platos Ansicht für dieselben vollkommen wertlos, wenn es nicht gelingt, sie zugleich auch sittlich zu bessern.[1]) Und Plato kann diese Aufgabe seinem Staate umsoweniger abgesprochen haben, da er der Überzeugung lebt, daß für niemand Beruf oder Stand ein absolutes Hindernis bildet, je nach seiner Individualität ein größeres oder geringeres Maß von Sittlichkeit zu erreichen.[2])

Nichts könnte auf diese Anschauung Platos ein klareres Licht werfen, als die Anklage, welche er gegen die politischen Führer der athenischen Demokratie, gegen Perikles, seine Vorgänger und Nachfolger erhebt. Er kann sie nicht als „gute Staatsmänner" (*οὐκ ἀγαθοὶ τὰ πολιτικά*),[3]) ja nicht einmal als gute Staatsbürger anerkennen, „weil sie es verabsäumt hätten, ihre Mitbürger aus Schlechteren zu Besseren zu machen" (*βελτίους ἀντὶ χειρόνων*),[4]) was doch „das alleinige Streben eines guten Bürgers sein muß".[5])

Sollte aber für denselben Mann, der die Staatsmänner des geschichtlichen Staates in solcher Weise für den Stand der allgemeinen Volkssittlichkeit verantwortlich macht, der die Politiker und Redner der Demokratie vor allem als schlechte Volkserzieher verwirft und den Staat als eine Erziehungsanstalt für alle prokla-

---

[1]) Ebd. 513e: *ἆρ' οὖν οὕτως ἐπιχειρητέον ἡμῖν ἐστὶν τῇ πόλει καὶ τοῖς πολίταις θεραπεύειν, ὡς βελτίστους αὐτοὺς τοὺς πολίτας ποιοῦντας; ἄνευ γὰρ δὴ τούτου . . . οὐδὲν ὄφελος ἄλλην εὐεργεσίαν οὐδεμίαν προσφέρειν, ἐὰν μὴ καλὴ κἀγαθὴ ἡ διάνοια ᾖ τῶν μελλόντων ἢ χρήματα πολλὰ λαμβάνειν ἢ ἀρχήν τινων ἢ ἄλλην δύναμιν ἡντινοῦν.*

[2]) S. die schöne Stelle über die Wahl der Lebenslose Rep. 617e: *πρῶτος δὲ ὁ λαχὼν πρῶτος αἱρείσθω βίον, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης . ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.* Vgl. Leg. 904d, e.

[3]) Gorgias 517a.

[4]) Ebd. 515d.

[5]) *μόνον ἔργον ἀγαθοῦ πολίτου* 517b. Vgl. 515b: *ἢ ἄλλου του ἄρα ἐπιμελήσει ἡμῖν ἐλθὼν ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως πράγματα ἢ ὅπως ἕ τι βέλτιστοι πολῖται ὦμεν;*

miert, sollte für den bei dem Entwurf seines Staatsideals diese Frage, soweit es sich um die große Mehrzahl der Bürger handelt, gar nicht mehr vorhanden gewesen sein?[1]) Eine ganz undenkbare Annahme, welche zugleich die weitere Konsequenz in sich schlösse, daß der Vernunftstaat für die Sache der Volkserziehung noch weniger geleistet haben würde, als der bestehende.

Adam Smith weist in der erwähnten Erörterung über die schädlichen Folgen der Arbeitsteilung rühmend auf die Gesetzgebung der hellenischen Staaten hin, welche durch ihre Fürsorge für die musische und gymnastische Ausbildung aller Staatsangehörigen den Einseitigkeiten einer gewerblichen und merkantilen Entwicklung entgegengewirkt hätten. Kann man Plato im Ernste die Absicht zutrauen, in seinem alle beglückenden Staat die ungeheure Mehrheit dieser Wohlthat zu berauben und damit eine der wertvollsten Schranken physischer und sittlicher Entartung selbst niederzureißen?

Übrigens besitzen wir von Plato selbst eine Äußerung, in der er sich mit der genannten Thätigkeit des bestehenden Staates vollkommen einverstanden erklärt. Im Krito werden die Gesetze des Staates redend eingeführt; sie weisen den eingekerkerten Sokrates auf die Fürsorge hin, mit der sie sich seiner von Kindheit auf angenommen, und der er die „Erziehung und Bildung", die musische, wie die gymnastische, zu verdanken habe, die ihm sein Vater eben den Gesetzen gemäß habe angedeihen lassen. Sokrates d. h. Plato selbst erkennt ausdrücklich diese staatliche Fürsorge, die auch der Kinder des armen Handwerkes nicht vergißt, als etwas „Schönes" an.[2]) Zwar handelt es sich dabei nicht um ein vom Staate selbst

---

[1]) Und das, obgleich er noch im „Staatsmann" denselben Standpunkt einnimmt! Es heißt hier (297 b) von den *ἔμφρονες ἄρχοντες*, daß sie *σώζειν οἷοί τε ὦσι καὶ ἀμείνους ἐκ χειρόνων ἀποτελεῖν* (*τοὺς ἐν τῇ πόλει*) *κατὰ τὸ δυνατόν.*

[2]) 50 d: *ἢ οὐ καλῶς προσέταττον ἡμῶν οἱ ἐπὶ τούτοις* (sc. *τροφῇ καὶ παιδείᾳ*) *τεταγμένοι νόμοι, παραγγέλλοντες τῷ πατρὶ τῷ σῷ σε ἐν μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ παιδεύειν.* Auch diese für die Beurteilung der sozialpolitischen Stellung Platos überaus wichtige Thatsache,

geleitetes Erziehungswesen, sondern im wesentlichen nur um mittelbare Maßregeln, welche dem Staate eine gewisse Bürgschaft dafür geben sollen, daß die heranwachsenden Bürger nicht ohne Erziehung und Unterricht bleiben. Allein für die prinzipielle Frage, auf welche Klassen sich nach Platos Ansicht die Unterrichtspolitik des Staates zu erstrecken hat, ist das ohne Belang.

Aber auch im Entwurf des Idealstaates fehlt es keineswegs an Anhaltspunkten dafür, daß Plato nach wie vor die Thätigkeit des Staates im Interesse der Erziehung und des Unterrichts dem gesamten Bürgertum zu Gute kommen lassen will.

Das harmonische Verhältnis, welches der Idealstaat zwischen allen Klassen der Gesellschaft herzustellen sucht, soll nicht bloß das Werk des Zwanges, sondern in erster Linie eine Frucht der freien Überzeugung, der „Überredung" sein.[1]) Diesem Zweck dienen unter anderem die Glaubensvorstellungen, welche Plato den Angehörigen der Erwerbsstände, den „übrigen Staatsbürgern", ebenso eingeprägt wissen will, wie den Beamten und Kriegern: der schon erwähnte Schöpfungsmythus, der durch die Lehre von der Verwandtschaft aller Bürger das ganze Volk mit dem Geiste der Bruderliebe erfüllen soll,[2]) ferner die ebenfalls mythisch eingekleidete Lehre, daß die Scheidung der drei Stände des Vernunftstaates ein Werk der Gottheit selber sei,[3]) endlich der Götterspruch, nach welchem jede Veränderung in dem gegenseitigen Verhältnis dieser Stände, jedes Hinausstreben eines Standes über die ihm durch die Verfassung des Staates zugewiesene Rechtssphäre den Staat selbst mit dem Untergang bedrohen würde.[4])

---

daß Plato selbst sich für die musische und gymnastische Ausbildung aller Staatsangehörigen ausgesprochen hat, ist bisher völlig übersehen worden, selbst von Strümpell, der in seiner Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen (S. 387) in der Sache selbst bis zu einem gewissen Grade das Richtige gesehen hat.

[1]) Rep. 519e.

[2]) 414e ff.

[3]) 415a.

[4]) 415c.

Auch für die Regierten soll die Staatsordnung nicht bloß etwas Äußerliches sein, sondern ihrem Innenleben vermittelt werden. Sie müssen dieselbe, um ihr innerlich zustimmen zu können, als das Werk der höchsten Ordnerin aller Dinge, der Gottheit, auffassen lernen, dessen Berechtigung von vornherein außer Frage steht. Das Individuum soll in den Stand gesetzt werden, alle Zweifel an der Gerechtigkeit der staatlichen Ordnung und alle Gedanken der Auflehnung zu überwinden, dadurch, daß ihm dieselbe zu einer göttlichen wird, daß es die Besonderheit seiner eigenen Stellung und Berufsarbeit als den Ausdruck eines göttlichen Willens, seine Unterwerfung unter das Ganze als eine religiöse Pflicht erfassen lernt.

Die Unterweisung in diesen Glaubensvorstellungen bildet bei der Hüterklasse einen Bestandteil des musischen Unterrichtes in dem hergebrachten Sinne des Wortes, des Unterrichtes in Poesie und Musik und in den *γράμματα* d. h. Lesen und Schreiben. Folgt daraus nicht mit Notwendigkeit, daß Plato, wenn er diese Unterweisung auch auf die Jugend des dritten Standes ausdehnen wollte, dieselbe zugleich an dem Elementarunterricht und der auf der gereinigten Volksreligion ruhenden sittlichen Erziehung beteiligen mußte? Plato sagt selbst in der Erörterung über diese sittliche Erziehung, daß das Gepräge (*τύπος*), welches man dem Fühlen und Denken der Menschen zu geben wünscht, sich am Leichtesten in dem lenkbaren Gemüt der Jugend erzeugen läßt.[1] Wie hätte er das Gepräge, welches er dem ethisch-politischen Empfinden des dritten Standes geben will, auf anderem Wege suchen sollen, als dem der Jugenderziehung! Plato will ja auch die Jugend der bürgerlichen Klassen vor unwürdigen Vorstellungen über die Götter behütet wissen. Alle Mythen, welche solche Vorstellungen enthalten, wie z. B. die Geschichte von Giganten und Götterkämpfen u. dgl. dürfen im Bereich seines Staates überhaupt „nicht erzählt" werden, dürfen „vor den Ohren keines Knaben" erwähnt werden, selbst wenn sie

[1]) 377b: *οὐκοῦν οἶσθ', ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε καὶ νέῳ καὶ ἁπαλῷ ὁτῳοῦν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος, ὃν ἄν τις βούλεται ἐνσημήνασθαι ἑκάστῳ.*

nur im symbolischen Sinne gemeint sind.[1] „Denn der Knabe vermag nicht zu unterscheiden, was Sinnbild ist, was nicht, auch pflegen die Vorstellungen, die der Mensch in diesem Alter in sich aufnimmt, unaustilgbar und unveränderlich festzuhaften."[2] Der Idealstaat wird daher unter keinen Umständen (*οὐδ' ὁπωστιοῦν*) zugeben, daß „die Knaben die ersten besten Sagen, die von den ersten Besten erdichtet sind, anhören und in ihre Seele Vorstellungen aufnehmen, die größtenteils denen entgegengesetzt sind, von denen wir glauben, daß sie dieselben im späteren Leben festhalten müssen."[3]

Wenn aber die heranwachsende Jugend des dritten Standes sich desselben staatlichen Schutzes gegen das Eindringen staats- und sittengefährlicher Vorstellungen erfreut, wie die der Hüterklasse, soll ihr nicht auch das positive Ergebnis der platonischen Pädagogik zu Gute kommen, nach welcher es eben wegen der Nachhaltigkeit der Jugendeindrücke „für das Allerwichtigste anzusehen ist, daß die Kinder in dem, was sie zuerst hören, Dichtungen hören, deren Erzählung zur Tugend anzureizen vermag?"[4] Liegt es nicht im Interesse des Idealstaates selbst, die sittlichen, religiösen und sozialen Vorstellungen, welche auch die Angehörigen des dritten Standes „festhalten" müssen, und die Dichtungen, durch welche sich dieselben erzeugen sollen, zum Gegenstand einer systematischen Jugenderziehung zu machen, welche nach Platos eigener Ansicht dem Staate mehr als irgend etwas anderes die Nachhaltigkeit solcher moralischer Vorstellungen und Gesinnungen verbürgen kann?

Und fordert nicht schon die Verfassung des Vernunftstaates ein gewisses Maß öffentlicher Erziehung für alle Volksklassen? Die Ständegliederung soll hier ja durchaus nicht zu einem starren Kastenwesen führen, welches den Niedriggeborenen unter allen Umständen

[1] 378b: . . . *οὐ λεκτέοι . . . ἐν τῇ ἡμετέρᾳ πόλει* (sc. *οὗτοι οἱ λόγοι*) *οὐδὲ λεκτέον νέῳ ἀκούοντι.* 378d: *οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν.*

[2] Ebd.

[3] 377b.

[4] 378e.

an seinen Stand fesselt, sie soll nicht der Ausdruck von ständischen Privilegien und Monopolen sein, sondern einzig und allein ein Werkzeug für die Verwirklichung des Staatszweckes, der jede Klassenpolitik ausschließt. Um des Staatszweckes willen werden hier die Söhne der oberen Klasse bis hinauf zu den Regenten, wenn sie sich für den militärischen oder politischen Beruf der Väter ungeeignet erweisen, rücksichtslos „zu den Handwerkern und Bauern hinabgestoßen", während der begabte Handwerker- und Bauernsohn ungehindert zu den höheren Berufen, ja zur obersten Regierungsgewalt emporsteigen kann.[1]) Dem Genie und Verdienst winkt hier im wahrsten Sinne des Wortes die Krone.[2]) Wie vermag aber der Staat die für seine Zwecke hervorragend begabten Elemente des dritten Standes zu erkennen, wenn er demselben nicht ein gewisses Maß von Erziehung und Unterricht zu teil werden läßt? Oder sollen die Kinder, wie in dem Utopien des ungarischen Faust nach Maßgabe ihrer Schädelbildung den einzelnen Berufen zugewiesen werden? Wenn ferner Plato in seinem Staat jedem Einzelnen durch die Gesamtheit den Beruf zuweisen will, der seiner individuellen Naturanlage entspricht,[3]) wie kann diese Naturanlage sich offenbaren, wenn der Staat nicht durch ein öffentliches Unterrichtssystem allen seinen Angehörigen die Gelegenheit dazu bietet? Plato selbst verlangt die allersorgfältigste staatliche Überwachung der gesamten heranwachsenden Jugend, damit sich der Staat über die Anlagen des Einzelnen ein Urteil bilden könne.[4]) Wie ist diese Überwachung anders möglich als mittels der Schule?

Zu demselben Ergebnis gelangen wir, wenn wir uns die Stellung vergegenwärtigen, welche der dritte Stand selbst im Idealstaat einnimmt. Wir sehen, daß doch auch diesem Stand ein sittliches Ziel gesteckt wird, welches keineswegs ein niedriges ist. Im Idealstaat wird von dem wirtschaftenden Bürgertum erwartet, daß es

---

[1]) 415 c.

[2]) Vgl. die Bezeichnung der Regenten des Idealstaates als „Könige" 543 a.

[3]) 423 d f. später.

[4]) 415 c.

sich nicht bloß gezwungen, sondern in freiwilliger Selbstbeschränkung und aus innerer Überzeugung in die Unterordnung unter die zur Herrschaft Berufenen füge.[1] Es ist der Geist der sittlichen Selbstzucht (*σωφροσύνη*), der sich hier von oben her über alle Stände verbreitet,[2] und mit dem sich andererseits auch bei dem dritten Stande die Fähigkeit verbindet, den Anforderungen zu entsprechen, welche das Gerechtigkeitsprinzip des Vernunftstaates an den Einzelnen stellt.

Dieses Gerechtigkeitsprinzip wird verwirklicht durch das „angemessene" Thun (*οἰκειοπραγία*) aller Volksgenossen.[3] Jeder hat die Stellung im allgemeinen Arbeitsleben, welche ihm die Gesamtheit nach dem Maße seiner Kräfte und Gaben angewiesen, voll und ganz auszufüllen, auf sie hat er seine ganze Thätigkeit zu konzentrieren und nicht in Wirkungssphären überzugreifen, welche außerhalb seiner besonderen Lebensaufgabe oder Befähigung liegen. Keiner hat nur sich selbst und seinem Interesse zu leben, sondern als Teil eines Ganzen auch im Sinne des Ganzen thätig zu sein, so daß das, was der Einzelne der Gesamtheit zu nützen vermag, der-

---

[1]) 431d: *καὶ μὴν εἴπερ αὖ ἐν ἄλλῃ πόλει ἡ αὐτὴ δόξα ἔνεστι τοῖς τε ἄρχουσι καὶ ἀρχομένοις περὶ τοῦ οὕστινας δεῖ ἄρχειν, καὶ ἐν ταύτῃ ἂν εἴη τοῦτο ἐνόν. ἢ οὐ δοκεῖ; καὶ μάλα, ἔφη, σφόδρα.*

[2]) Die *σωφροσύνη* ist die Tugend, welche die Regierten mit den Regierenden gemein haben, wie Plato ausdrücklich sagt. 431e: *ἐν ποτέροις οὖν φήσεις τῶν πολιτῶν τὸ σωφρονεῖν ἐνεῖναι, ὅταν οὕτως ἔχωσιν; ἐν τοῖς ἄρχουσιν ἢ ἐν τοῖς ἀρχομένοις; ἐν ἀμφοτέροις που, ἔφη.* Wie kann man (z. B. Ziegler: Gesch. d. Ethik I, 89) angesichts dieser Stelle behaupten, daß der dritte Stand „überhaupt keine Tugend habe"? Die *σωφροσύνη* ist allerdings nicht die besondere Tugend desselben; aber das schließt, wie Hirzel mit Recht bemerkt, keineswegs aus, daß sie im Sinne der platonischen Psychologie „eine Tugend des dritten Seelenteils" d. h. eben des mit dem dritten Seelenteile von Plato in Parallele gesetzten dritten Standes ist. — „Über den Unterschied der *δικαιοσύνη* und der *σωφροσύνη* in der plat. Republik": Hermes VIII, 383.

[3]) 434c: *χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία, ἑκάστου τούτων τὸ ἑαυτοῦ πράττοντος ἐν πόλει, τοὐναντίον ἐκείνου* (sc. *τῆς πολυπραγμοσύνης κτλ.*) *δικαιοσύνη τ' ἂν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι.*

selben auch wirklich zu Gute kommt.[1]) Alles Thun des Einzelnen erhält so ein soziales Gepräge und wird dadurch ein Mittel nicht der Trennung und Verfeindung, sondern des sozialen Friedens, der harmonischen Übereinstimmung der Volksgenossen.

Diese Sozialisierung des gesamten Arbeitslebens, die wie ja Plato selbst zugibt, nicht bloß durch äußere Gewalt und mechanische Niederhaltung der egoistischen Triebe und Begierden der Widerstrebenden, sondern mindestens ebensosehr durch „Überzeugung" der verständigeren und besseren Elemente erreicht sein will, sie kann nur das Ergebnis einer systematischen Erziehung zum Gemeinsinn sein, welche schon das Gemüt des Kindes in ihre Zucht und Pflege nimmt, welche das Bewußtsein der höheren Bestimmung des Mannes für das Ganze schon in der Seele des Knaben weckt.

Wie könnte überhaupt die Erziehung derjenigen für den Staat gleichgültig sein, welche — zum Teil wenigstens — dereinst selbst befähigt sein sollen, in ihrem Schaffen die höchsten Ziele desselben zu unterstützen! Wir sehen, welches Gewicht Plato darauf legt, daß in den Schöpfungen der redenden und bildenden Künste, wie in den Erzeugnissen des Handwerkes nur das Schöne, Edle, Maßvolle zum Ausdruck komme, alles Gemeine, Häßliche, Unsittliche ferne bleibe, damit schon die ganze äußere Umgebung das empfängliche Gemüt der heranwachsenden Jugend mit harmonischen Eindrücken erfülle, sie überall nur auf das Gute, Schöne, Ideale hinweise. Die „Demiurgen" müssen sich, wie Göthe in dem Idealstaat der Wanderjahre von den Künstlern fordert, zuletzt dergestalt über das Gemeine erheben, daß die ganze Volksgemeinde in und an ihren Werken sich veredelt fühle! Sollte Plato wirklich geglaubt haben, dieses hohe Ziel durch rein negative Mittel, durch polizeiliche Repressivmaßregeln erreichen zu können?

Daß dies nicht der Fall ist, geht zur Genüge aus seiner ausdrücklichen Erklärung hervor, daß das, was er in den Werken der Dichter, der Künstler und der „übrigen Demiurgen" zum Aus-

[1]) 519e.

druck gebracht wissen will, im wesentlichen die Frucht der sittlichen Beschaffenheit derselben ist (*τῷ τῆς ψυχῆς ἤθει ἕπεται*)[1]) und zwar einer guten sittlichen Beschaffenheit (*σώφρονός τε καὶ ἀγαθοῦ ἤθους*),[2]) die Frucht einer Gesinnung, welche den „Charakter gut und schön gestaltet hat."[3]) Wie kann er es bei dieser Anschauung einzig und allein dem Zufall überlassen haben, ob sich Poesie, Kunst und Kunsthandwerk überhaupt auf die Stufe sittlichen und ästhetischen Empfindens erheben und auf ihr behaupten würde, welche die Erfüllung seiner Anforderungen voraussetzt! Wie kann er von ihnen ohne Weiteres erwartet haben, daß sie immer befähigt sein würden, „dem Wesen des Schönen und Wohlanständigen nachzuspüren" (*ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν*),[4]) wenn die — allerdings unentbehrliche — Anlage dazu bei den Einzelnen nicht entwickelt und geschult wird?

Plato selbst sagt an der nämlichen Stelle, wo er diese ideale Forderung an die künstlerische und gewerbliche Produktion des Idealstaates stellt: „Von der größten Wichtigkeit für die Erziehung ist die musische Bildung. Sie erzeugt eine wohlanständige Gesinnung (*φέρει τὴν εὐσχημοσύνην*). Nur wenn er richtig erzogen wird, wird der Mensch zu einem solchen Wohlanständigen, wenn nicht, zum Gegenteil.[5]) Je besser die Erziehung, um so schärfer wird der Blick für das „mangelhaft Gebliebene und unschön Ausgeführte oder von Natur unschön Gebildete",[6]) um so empfindlicher

---

[1]) 400 d.

[2]) 401 a.

[3]) 400 d: *εὐλογία ἄρα καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία εὐηθείᾳ ἀκολουθεῖ, οὐχ ἣν ἄνοιαν οὖσαν ὑποκοριζόμενοι καλοῦμεν ὡς εὐήθειαν, ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν.*

[4]) 401 c.

[5]) 401 d: *καὶ ποιεῖ* (sc. *ἡ μουσικὴ τροφὴ*) *εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφῇ, εἰ δὲ μὴ τοὐναντίον.* — Endziel ist die Liebe des Schönen *δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά.* 403 c.

[6]) *τῶν παραλειπομένων καὶ μὴ καλῶς δημιουργηθέντων ἢ μὴ καλῶς φύντων* 401 e.

wird der Einzelne für das Häßliche werden und voll Freude am Schönen und dasselbe in seine Seele aufnehmend darin seine Nahrung finden, das Häßliche und Gemeine dagegen schon als Jüngling verabscheuen, bevor er noch den Grund davon zu erkennen im Stande ist.

Allerdings wird diese Beobachtung in der Erörterung über die Erziehung des Hüterstandes ausgesprochen. Aber sie selbst ist doch ganz allgemein gehalten und beruft sich auf allgemeine, für alle Menschen in gleicher Weise gültige Erfahrungen. Wir sind daher wohl berechtigt, die Konsequenz dieser ganzen Auffassung zu ziehen und zu sagen: Sie führt zu dem logisch unabweisbaren Schluß, daß, wenn in den Schöpfungen der Künstler und Kunsthandwerker nur der Geist des Schönen und Wohlanständigen zum Ausdruck kommen soll, dieselben auch in diesem Geiste erzogen und gebildet werden müssen. Aus mangelnder Erziehung würde ja, um mit Plato selbst zu reden, nur das „Gegenteil“ entspringen können: „Musenentfremdung und Unempfindlichkeit für das Schöne“ (*ἀμουσία καὶ ἀπειροκαλία*).[1])

Man sieht, in welch' unlösliche Widersprüche die herrschende Ansicht Plato verwickeln würde. Sollen wir bei dem „größten Lehrmeister der Welt“ ohne jeden zwingenden Grund auf seinem eigensten Gebiet solche Widersprüche voraussetzen?

Übrigens besitzen wir eine, allerdings spätere Äußerung Platos, aus welcher wenigstens soviel hervorgeht, daß er auch der Erziehung der „arbeitenden“ und wirtschaftenden Klassen ein lebhaftes Interesse entgegengebracht hat. Er spricht hier die Ansicht aus, daß, wer als Mann es zu etwas Tüchtigem bringen will, von Kindheit auf in Spiel und Ernst in allem sich üben müsse, was seinen künftigen Beruf angeht.[2]) „Wer ein tüchtiger Landwirt oder Bau-

---

[1]) Ebd.

[2]) Leg. 643b, c: *λέγω δὴ καὶ φημὶ τὸν ὁτιοῦν ἀγαθὸν ἄνδρα μέλλοντα ἔσεσθαι τοῦτο αὐτὸ ἐκ παίδων εὐθὺς μελετᾶν δεῖν παίζοντα τε καὶ σπουδάζοντα ἐν τοῖς τοῦ πράγματος ἑκάστοις προσήκουσιν. οἷον τὸν μέλλοντα ἀγαθὸν ἔσεσθαι γεωργὸν ἤ τινα οἰκοδόμον, τὸν μὲν οἰκοδο-*

meister werden will, dessen Spiel muß — bei dem Einen — in der Aufführung kindlicher Bauwerke, — bei dem Anderen — in landwirtschaftlichen Beschäftigungen bestehen, und die Erziehung muß bei Beiden für kleines Handwerksgeräte, Nachbildungen des wirklichen, sorgen. Überhaupt muß die Erziehung darauf hinwirken, daß schon die Jugend gewisse Kenntnisse und Fertigkeiten, deren sie in ihrem späteren Berufe bedarf, sich möglichst spielend erwerbe, daß schon durch die kindlichen Übungen den Neigungen und Trieben der Knaben die Richtung gegeben werde, in welcher sie bei ihrer künftigen Berufsthätigkeit zu beharren haben.[1] Welche Bedeutung von diesem Gesichtspunkt aus die Volkserziehung für einen Staat erhalten muß, der Allen die Möglichkeit zu größter Berufstüchtigkeit verschaffen will, das liegt doch wohl auf der Hand!

Daß Plato in der That keineswegs den ganzen dritten Stand als eine einzige „stumpfe und unbildsame Menge" betrachtet und behandelt wissen wollte, wie man ihm in völliger Verkennung seiner ganzen Anschauungsweise unterschiebt,[2]) dafür spricht sogar, — so paradox es klingen mag, — die politische Stellung, welche er dem dritten Stande in seinem Idealstaate zuweist. Allerdings fehlt den

---

μοῦντά τι τῶν παιδείων οἰκοδομημάτων παίζειν χρή, τὸν δ' αὖ γεωργοῦντα καὶ ὄργανα ἑκατέρῳ σμικρά, τῶν ἀληθινῶν μιμήματα, παρασκευάζειν τὸν τρέφοντα αὐτῶν ἑκάτερον· καὶ δὴ καὶ τῶν μαθημάτων ὅσα ἀναγκαῖα προμεμαθηκέναι προμανθάνειν, οἷον τέκτονα μετρεῖν ἢ σταθμᾶσθαι κτλ. Plato nimmt hier Gedanken vorweg, welche der modernsten Volkserziehung angehören, die Idee des Kindergartens und der Erweiterung desselben zu einem förmlichen Arbeitsunterricht.

[1]) Ebd.: . . . καὶ πειρᾶσθαι (φημὶ δεῖν) διὰ τῶν παιδιῶν ἐκεῖσε τρέπειν τὰς ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας τῶν παίδων, οἷ ἀφικομένους αὐτοὺς δεῖ τέλος ἔχειν . κεφάλαιον δὴ παιδείας λέγομεν τὴν ὀρθὴν τροφήν, ἣ τοῦ παίζοντος τὴν ψυχὴν εἰς ἔρωτα ὅ τι μάλιστα ἄξει τούτου, ὃ δεήσει γενόμενον ἄνδρ' αὐτὸν τέλειον εἶναι τῆς τοῦ πράγματος ἀρετῆς.

[2]) So Eucken: Die Lebensanschauungen der großen Denker S. 56. Hätte Plato wirklich so gedacht, so würde es allerdings von vorneherein absurd erscheinen, daß er nicht nur gehofft hat, mit seinen Vorschlägen „irgend etwas zu stande zu bringen" — wie Eucken meint —, sondern sogar einen Zustand allgemeinen Wohlbefindens verwirklichen zu können!

Erwerbsklassen das Recht der Mitwirkung an der Bildung des Staatswillens, also das, was nach demokratischer Anschauung von dem Begriff des Staatsbürgertums unzertrennlich ist. Allein daraus folgt keineswegs, daß sie deswegen im Staate Platos weniger Bürger sind, als die Klasse der Hüter, die man gegen die ausdrückliche Erklärung Platos allein zu Bürgern des Vernunftstaates gestempelt hat. Ist etwa das Staatsbürgerrecht in dem ebengenannten Sinne das auszeichnende Vorrecht dieser letzteren Klasse? Gewiß nicht! Die Angehörigen derselben stehen als Beamte und Soldaten in einem reinen Subordinationsverhältnis zu der allmächtigen Regierung. Der Eine oder die Wenigen, welche „am Steuer des Staates" stehen, sind im Besitze der vollen und ungeteilten Souveränität. Ihrer absoluten Machtvollkommenheit gegenüber ist die rechtliche Stellung aller anderen Klassen prinzipiell die gleiche: **die der unbedingten Unterordnung.**[1])

Zwar genießt die Hüterklasse insoferne einen Vorzug, als die Laufbahn des Soldaten und Beamten die Vorbedingung für die dereinstige Erlangung der obersten Gewalt bildet, und die Kinder der Klasse von vorneherein wieder für den Beruf der Väter erzogen werden. Allein ganz abgesehen davon, daß nur ein verschwindend kleiner Bruchteil das genannte Ziel wirklich zu erreichen und damit aus den Reihen der Gehorchenden herauszutreten vermag, eine Klassenherrschaft soll damit ja in keiner Weise geschaffen werden. Der erstere Vorzug beruht auf dem Grundsatz der Arbeitsteilung und der daraus abgeleiteten Alleinberechtigung der praktischen und theoretischen Fachbildung, der zweite auf der künstlichen physiologischen Auslese, der die „für die Gemeinschaft bestimmten Kinder" ihr Dasein verdanken, und in welcher der Staat die unentbehrliche Garantie für die Erzeugung eines seinen Zwecken entsprechenden

---

[1]) Gegenüber den *ἄρχοντες* bilden die *στρατιῶται καὶ ἡ ἄλλη πόλις* eine unterthänige Masse. 414 d. Die nichtphilosophischen Hüter werden ebenso als „Beherrschte" *ἀρχόμενοι* bezeichnet, wie das wirtschaftende Volk z. B. 459 e. Es ist daher irreführend, wenn man mit Zeller Regenten und Krieger ohne Unterschied als „Aktivbürger" bezeichnet.

Nachwuchses sieht, ohne dabei jedoch gleichbefähigte Elemente aus anderen Klassen auszuschließen. Hier gibt es nicht, wie im ständischen Staat ein Recht der Kastenangehörigkeit als solcher und daher auch keine Vergewaltigung durch erzwungene Ebenbürtigkeit der Unebenbürtigen. Überhaupt erkennt der Staat dem Interesse der Hüterklasse keinen höheren Anspruch auf Berücksichtigung zu, als den der „übrigen Bürger". „Wir gestalten uns," sagt Plato, „den glücklichen Staat nicht, indem wir einen Teil von der Gesamtheit ausscheiden und eine Minderheit in ihm als glücklich annehmen, sondern den gesamten (Staat).[1]) Der Gesetzgeber kümmert sich nicht darum, daß sich im Staate Ein Stand vor Anderen wohl befinde, sondern er sucht zu bewirken, daß es Allen im Staate wohl ergehe.[2])

Daher stehen sich hier auch die Angehörigen der verschiedenen Volksklassen nach den Intentionen Platos keineswegs als Herren und Unterthanen gegenüber, vielmehr können sich alle Staatsangehörigen, der Beamte, wie der Gewerbsmann, der Soldat, wie der Bauer als Mitbürger[3]) ja als Brüder fühlen![4]) Dieses

---

[1]) 420c und 421b [2]) 519e. Über die Bedeutung dieser Stellen vgl. die Ausführung im nächsten Paragraph.

[3]) Im platonischen Staat spricht Jeder den Andern als „Bürger" an, wie in der Demokratie. 463a: *Πολίτας μὲν δὴ πάντες οὗτοι ἀλλήλους προσεροῦσι; πῶς δ' οὔ;* Daher bezeichnet auch Plato überall gegenüber den Hütern die Angehörigen der Erwerbsklassen als die „übrigen Bürger (z. B. 417b) oder als „Bürger" schlechthin (z. B. 416a). — Aristoteles hat also hier Plato ganz richtig verstanden, wenn er sagt, daß die Hüter eigentlich eine militärische Besatzung darstellen und als Bürger schlechthin die Bauern, Handwerker u. s. w. zu betrachten seien. II, 2, 12. 1264a. Vgl. Plato 415d. 419: *ὥσπερ ἐπίκουροι μισθωτοὶ ἐν τῇ πόλει φαίνονται καθῆσθαι οὐδὲν ἄλλο ἢ φρουροῦντες.*

S. auch Aristoteles ebd. 11[b]: *καίτοι σχεδὸν τό γε πλῆθος τῆς πόλεως τὸ τῶν ἄλλων πολιτῶν γίνεται πλῆθος.* — Daß man nach griechischer Anschauung durch Ausschließung von der *ἀρχή* keineswegs notwendig zum Nichtbürger wird, darüber vgl. Szanto: Das griechische Bürgerrecht S. 6 ff.

[4]) S. oben S. 283.

Solidaritätsgefühl ist ein so inniges, die Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen Ständen sind so sehr von dem Geiste gegenseitigen Wohlwollens und Vertrauens erfüllt, daß man im Idealstaat die Träger der Staatsgewalt nicht einmal mit dem Namen bezeichnet, den man selbst in der reinen Demokratie ohne Bedenken gebraucht, nämlich als Regierende (*ἄρχοντες*) sondern als Erhalter und Helfer (*σωτῆρες καὶ ἐπίκουροι*); und ebensowenig fühlen die Männer der Regierung sich als die „Herren" (*δεσπόται*) des Volkes, sondern sie ehren in demselben ihre Lohngeber und Ernährer (*μισθοδότας τε καὶ τροφέας*). Regenten, Beamte, Soldaten erscheinen als „gefällige Verbündete" der übrigen Bürger.[1] Sie sehen in ihnen nicht „Schützlinge und Untergebene" (*περιοίκους τε καὶ οἰκέτας*), sondern freie Männer, Freunde und Ernährer (*ἐλευθέρους φίλους τε καὶ τροφέας*).[2] Den Mann der Handarbeit verbindet mit dem Geistesarbeiter, der den höchsten Zielen der Gemeinschaft dient, von vorneherein ein gewisses ideelles Band, der von Plato ausgesprochene Gedanke, daß auch jener in gewissem Sinne ein Werkmeister ist, der sich in seinem Tagewerk möglichst tüchtig zu erweisen hat, ebenso, wie die „anderen Werkmeister".[3]

So erfreuen sich hier die Erwerbsstände einer Wertschätzung, von der Plato später in den Gesetzen gesagt hat, daß sie dem Gewerbe nur dann allgemein und unbestritten zu Teil werden

---

[1] *ξύμμαχοι τῶν ἄλλων πολιτῶν* 417b. Vgl. 416a: *ξύμμαχοι ἐπιεικεῖς*.

[2] 547c. In dieser Hinsicht berührt sich der platonische Staat unmittelbar mit dem Ideal, welches Schäffle im „Bau und Leben des sozialen Körpers" 4. 279 aufgestellt hat, mit dem Ideale „eines berufsanstaltlich durchgebildeten Gesellschaftskörpers, in welchem von Herrschaft überhaupt nicht mehr die Rede ist, sondern nur von politischer Berufsarbeit".

[3] 421c: *τοὺς δ' ἐπικούρους τούτους καὶ τοὺς φύλακας ἐκεῖνο ἀναγκαστέον ποιεῖν καὶ πειστέον, ὅπως ὅ τι ἄριστοι δημιουργοὶ τοῦ ἑαυτῶν ἔργου ἔσονται, καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὡσαύτως.* cf. 421d: *τοὺς ἄλλους αὖ δημιουργοὺς σκόπει εἰ τάδε διαφθείρει κτλ.* Eine Auffassung, die übrigens noch in den „Gesetzen" (921d) festgehalten wird.

würde, wenn es in den Händen von wahrhaft sittlichen Menschen wäre. Im Vernunftstaat genießt in der That die wirtschaftliche Arbeit die Achtung, welche ihr — wie wir sahen — nach den „Gesetzen" unter jener Voraussetzung gebührt: Sie wird „geliebt und in Ehren gehalten wie eine Mutter und Pflegerin (τροφός).[1]

Allerdings wird hier diese Anerkennung der Ehre der Arbeit nicht von einer so idealen Bedingung abhängig gemacht, wie dort, allein darüber kann doch kein Zweifel bestehen, daß Plato als unentbehrliche Grundlage solcher Berufsehre wenigstens ein im Vergleich mit der damaligen Wirklichkeit ziemlich hohes Durchschnittsniveau der allgemeinen Volkssittlichkeit notwendig voraussetzen mußte. Wie wäre sonst jene Gemeinsamkeit der Gefühle und Anschauungen möglich, die doch — bis zu einem gewissen Grade wenigstens — vorhanden sein muß, wenn auch der Höchstgebildete und Höchststehende in dem Manne der Handarbeit den „Freund und Bruder" sehen soll, wenn „Alle — derselben Herrschaft d. h. der Vernunft unterthan — nach Vermögen einander ähnlich und befreundet" sein sollen?[2]

Man mache sich nur recht deutlich, wie hochgespannt das Ideal ist, welches die soziale Organisation des Vernunftstaates verwirklichen will. Hier ist ja in vollem Maße das verwirklicht, was

---

[1]) Vgl. oben S. 254. Man sieht, wie sehr man Plato mißversteht, wenn man mit Zeller (Der platonische Staat u. s. w. S. 65) die „Trennung der Stände" bei Plato ableitet „aus der Verachtung des Griechen gegen die Handarbeit, welche den Meisten das Gewerbe, den Spartanern selbst den Landbau als eine Erniedrigung für den freien Bürger erscheinen ließ". Gerade im platonischen Vernunftstaat gibt auch die wirtschaftliche Arbeit dem freien Bürger seine Ehre.

[2]) 590c: . . . *ἵνα εἰς δύναμιν πάντες ὅμοιοι ὦμεν καὶ φίλοι τῷ αὐτῷ κυβερνώμενοι.*

Alle die im Text entwickelten Gesichtspunkte ignoriert Nohle, wenn er meint, daß die geistige oder sittliche Ausbildung des dritten Standes nirgends durch das Interesse des Ganzen gefordert werde, daß die Gewerbetreibenden ihre Bestimmung vollkommen erfüllen, wenn sie die nötige technische Fertigkeit haben (S. 145).

von Plato in einem früheren Werke als das höchste Ziel wahrer Staatskunst hingestellt worden war, jenes „Ineinanderweben der Gemüter,“[1]) welches dieselben durch ein „göttliches Band“[2]) in Einklang bringt und das Zusammenleben der verschiedenen Klassen zu einem Abbild der Harmonie der Töne macht.[3]) Dieses ideale Wechselverhältnis der Stände aber setzt hinwiederum voraus, daß wenigstens die verständigen Elemente auch der Regierten „eine richtige Vorstellung von dem haben, was schön, gerecht und gut ist,“[4]) oder daß, wie es im Staate heißt, alle Klassen darin übereinstimmen, „was im Staate, wie in der Seele jedes Einzelnen von Rechtswegen das Herrschende sein müsse,[5]) weil eine solche Anschauungsweise allein „wenigstens in Beziehung auf den Staat zu einer besonnenen und verständigen Haltung führen kann.“[6])

Mit der Harmonie, welche das Ganze erfüllt, muß sich auch das Seelenleben der einzelnen Bürger möglichst in Einklang setzen. Soll der Staat ein „in sich befreundeter“ sein, sollen nach Möglichkeit alle Bürger einander ähnlich und befreundet sein, so kann nicht die ungeheure Mehrheit derselben sich in einer Seelenverfassung befinden, welche Plato als eine anarchische bezeichnet, in welcher aus der „Verwirrung und verkehrten Richtung“ (*ταραχὴ καὶ πλάνη*) der verschiedenen Seelenkräfte sich immer wieder von neuem „Unrecht und Zügellosigkeit, Gemeinheit und Unwissenheit, kurz jede Schlechtigkeit erzeugt.“[7]) Der Staat will nicht bloß aus möglichst vollkommenen technischen Einheiten zusammengesetzt

---

[1]) *Πολιτ.* 311b.

[2]) *θείῳ ξυναρμοσαμένη δεσμῷ.* Ebd. 309b.

[3]) Vgl. Rep. 432a die Bezeichnung des im Vernunftstaat alle Klassen beherrschenden Geistes der *σωφροσύνη* als *διὰ πασῶν παρεχομένη ξυνᾴδοντας.* Dazu 431e: *ἁρμονίᾳ τινὶ ἡ σωφροσύνη ὡμοίωται.*

[4]) *Πολιτ.* 309c.

[5]) Rep. 432a: *ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν, ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ.*

[6]) *Πολιτ.* 309d.

[7]) 444c.

sein, wie das Getriebe eines toten Mechanismus, und muß daher notwendig die sittliche Forderung aufstellen, daß jeder Bürger sich bemühe, durch eine verständige Regelung des gesamten Trieblebens zu einer gewissen Herrschaft über sich zu gelangen.

Schon die Forderung, daß jedem Bürger die seiner Naturanlage entsprechende Beschäftigung zuzuweisen sei, wird mit der Notwendigkeit motiviert, daß Jeder „zu Einem, nicht zu einer Vielheit und damit auch die Gesamtheit der Einzelnen zu einer Einheit, nicht zu einer Vielheit sich gestalte.[1]) Soll diese für den Einzelnen erreichbare Einheitlichkeit weiter nichts als die Konzentrierung auf ein technisches Arbeitsgebiet bedeuten und nicht auch zugleich eine gewisse Vereinheitlichung des moralischen Menschen? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Plato selbst bezeichnet eben dies letztere Ziel als die Richtschnur für jedes Thun und Handeln, mag es sich nun auf den wirtschaftlichen Erwerb (*περὶ χρημάτων κτῆσιν*) und den wirtschaftlichen Verkehr (*περὶ τὰ ἴδια ξυμβόλαια*) oder auf das staatsbürgerliche Verhalten beziehen.[2]) Und wenn auch Plato voraussieht, daß selbst im Idealstaat unter den Erwerbsklassen die Zahl derer überwiegen wird, welche dieser Forderung nur unvollkommen und unter der Einwirkung des auf sie durch die Verständigeren geübten Zwanges gerecht zu werden vermögen,[3]) so erscheint doch die geschilderte Gemütsverfassung bis zu einem gewissen Grade auch für den dritten Stand erreichbar. Ohne sie würde ja auch von vorneherein von einem Glück dieses Standes nicht die Rede sein können.

Die Tugenden nun, in welchen sich diese Gemütsverfassung äußert, sind die „Rechtlichkeit" (*δικαιοσύνη*) oder, wie Hegel übersetzt, Rechtschaffenheit, und jenes sittliche Verhalten, welches Plato

---

[1]) 423 d: *καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας, πρὸς ὅ τις πέφυκε, πρὸς τοῦτο ἕνα πρὸς ἓν ἕκαστον ἔργον δεῖ κομίζειν, ὅπως ἂν ἓν τὸ αὑτοῦ ἐπιτηδεύων ἕκαστος μὴ πολλοὶ ἀλλὰ εἷς γίγνηται καὶ οὕτω δὴ ξύμπασα ἡ πόλις μία φύηται ἀλλὰ μὴ πολλαί.*

[2]) 443 e.

[3]) 431 c.

als σωφροσύνη bezeichnet.[1] Die σωφροσύνη ist sittliche Selbstbeherrschung, weil sie des Unvernünftigen in uns, der blinden Triebe, der Selbstsucht und der Lust Herr wird,[2] maßvolle Selbstbescheidung, weil sie in dem richtigen Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit sich willig in die Unterordnung unter diejenigen fügt, welche durch ihre höhere Einsicht zur Leitung des ganzen berechtigt sind,[3] sie ist der Geist strengster und treuester Pflichterfüllung in dem individuellen Berufe, kurz „Thun des Guten" (πρᾶξις τῶν ἀγαθῶν),[4] „Gesundheit der Seele".[5] Sie „macht diejenigen, welche sie besitzen, zu guten Menschen" (ἀγαθοὺς ποιεῖ, οἷς ἂν παρῇ).[6]

Daß ein solches Maß von sittlicher Tüchtigkeit nur das Ergebnis der Erziehung sein kann, leuchtet von selbst ein und wird von Plato in dem Dialog, in welchem er das Wesen der σωφροσύνη näher zu bestimmen versucht hat, ausdrücklich anerkannt.[7] Er verlangt eine θεραπεία ψυχῆς, wie eine Diätetik des Körpers; und dieselbe Forderung kehrt wieder in einer späteren Schrift — im Gorgias, — wo er von den „Vorschriften und Anordnungen für die Seele" spricht, den τάξεις τε καὶ κοσμήσεις τῆς ψυχῆς),[8] welche nötig sind, „damit sich in den Seelen der Bürger Rechtschaffenheit und Besonnenheit erzeuge." Welches sind aber die An-

---

[1]) Vgl. über die σωφροσύνη als Voraussetzung alles Glückes Charmides 175e: μέγα τι ἀγαθὸν εἶναι καὶ εἴπερ γε ἔχεις αὐτὸ μακάριον εἶναι σε. — 176a: — ὁσῷπερ σωφρονέστερος εἶ, τοσούσῳ εἶναι καὶ εὐδαιμονέστερον.

[2]) Rep. 430e: κόσμος πού τις . . . ἡ σωφροσύνη ἐστὶ καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια κτλ.

[3]) 442d.

[4]) Charmides 163e.

[5]) Ebd. 157a.

[6]) Ebd. 161a vgl. 160e: οὐκοῦν καὶ ἀγαθοὶ ἄνδρες οἱ σώφρονες; ναί.

[7]) Ebd. 157a: wo Sokrates — angeblich mit den Worten des Zamolxis — erklärt: θεραπεύεσθαι τὴν ψυχὴν ἐπῳδαῖς τισι· τὰς δ' ἐπῳδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλούς· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην γίγνεσθαι.

[8]) 504d.

ordnungen für die Seele, welche Plato, wie man sieht, allen Bürgern ohne Unterschied zu gute kommen lassen will? Der Entwurf des besten Staates gibt darauf die Antwort:[1]) Es ist die „einfache" musische und gymnastische Erziehung, durch die allein jene Ausgleichung der Triebe, jene richtige moralische Vorstellungsweise zu erzielen ist, welche den Einzelnen befähigt, im Sinne des Gerechtigkeitsprinzipes des besten Staates freiwillig „das Seine zu thun".[2]) Ohne sie würde der Staat Gefahr laufen, daß die gesamte Lebensweise aller durch das Übergewicht der niederen Seelentriebe verkehrt würde (ξύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψῃ).[3]) Durch eine mangelhafte Erziehung (τροφῇ κακῇ), wie durch schlechten Umgang muß das Bessere der Übermacht des Schlechteren (πλήθει τοῦ χείρονος) erliegen.[4]) Wer daher in der Rechtschaffenheit auch das Glück sieht, der wird anerkennen, daß man durch That und Wort auf all das hinwirken müsse (ταῦτα λέγειν καὶ ταῦτα πράττειν), wodurch der innere Mensch (ὁ ἐντός ἄνθρωπος, die guten Triebe im Menschen, „der wahre Mensch") die größere Gewalt erhält, daß man die „vielgestaltige" Menschenseele „so behandelt wie der Landmann, der das Nutzbare pflegt und veredelt,[5]) das wilde Unkraut aber nicht aufkommen läßt", daß man allen Triebkräften der Seele sorgfältige Aufmerksamkeit schenkt, sie zu gegenseitiger Übereinstimmung erzieht. — Es ist derselbe Standpunkt, der in dem Worte Kant's zum Ausdruck kommt, daß der Mensch nur Mensch wird durch Erziehung. — Wenn der Mensch, heißt in den „Gesetzen", nicht hinreichend oder nicht gut erzogen wird, so kann er sehr leicht, obwohl er zu den zahmen Geschöpfen zählt, das wildeste von allen werden, welche die Erde

---

[1]) Rep. 441e vgl. 410a: *οἱ δὲ δὴ νέοι . . . δῆλον ὅτι εὐλαβήσονταί σοι δικαστικῆς εἰς χρείαν ἰέναι, τῇ ἁπλῇ ἐκείνῃ μουσικῇ χρώμενοι, ἣν δὴ ἔφαμεν σωφροσύνην ἐντίκτειν.*

[2]) 442a. Timäus 73a.

[3]) 442b.

[4]) 431a.

[5]) 589b: *τὰ μὲν ἥμερα τρέφων καὶ τιθασεύων κτλ.*

erzeugt.[1]) Daher die eminente Wichtigkeit des Erziehungswesens für den Staat![2])

Mit besonderer Schärfe wird dieser Gedanke wiederholt in dem unmittelbar an den Ideengang der Politie sich anschließenden Timäus. Plato kann es sich auch hier gar nicht anders denken, als daß der, welcher ohne Erziehung und Unterricht aufwächst, der nicht „von Jugend auf die als Heilmittel gegen das Schlechte erforderliche Kenntnis erworben hat, schlecht[3]) werden“ muß. Die „Überredung“ d. h. doch wohl in erster Linie die Erziehung erzeugt jene richtigen Vorstellungen, welche die Grundlage der Volksmoral sind.[4]) Daher „muß jedermann, soweit es in seiner Macht steht, nach der Erziehung, der Lebensweise, den Kenntnissen streben, durch welche er der Schlechtigkeit zu entrinnen und ihr Gegenteil zu erreichen vermag“.[5]) Unter den Erziehern aber, die an diesem Werke mitarbeiten, steht voran der Staat. Er trägt durch seine Einrichtungen und durch das, „was in ihm öffentlich und privatim gelehrt wird“, wesentlich die Mitschuld, wenn es mit der Sittlichkeit des Volkes schlecht bestellt ist.[6])

Die Mängel der Volksschulbildung werden daher von Plato in seiner Kritik des Bestehenden scharf hervorgehoben. Er stellt in den „Gesetzen“ als Vorbild Ägypten auf, wo die große Masse

---

[1]) Leg. 766a: *ἄνθρωπος δὲ, ὥς φαμεν, ἥμερον, ὅμως μὴν παιδείας μὲν ὀρθῆς τυχὸν καὶ φύσεως εὐτυχοῦς θειότατον ἡμερώτατόν τε ζῷον γίγνεσθαι φιλεῖ, μὴ ἱκανῶς δὲ ἢ μὴ καλῶς τραφὲν ἀγριώτατον ὁπόσα φύει γῆ.*

[2]) Ebd.: *ὧν ἕνεκα οὐ δεύτερον οὐδὲ πάρεργον δεῖ τὴν παίδων τροφὴν τὸν νομοθέτην ἐᾶν γίγνεσθαι.*

[3]) *κακός* Timäus 86e.

[4]) Ebd. 51e. Vgl. die Definition in den „Gesetzen“ 795d: *τὰ δὲ μαθήματά που διττά, ὥς γ' εἰπεῖν, χρήσασθαι ξυμβαίνοι ἄν, τὰ μὲν ὅσα περὶ τὸ σῶμα γυμναστικῆς, τὰ δ' εὐψυχίας χάριν μουσικῆς.*

[5]) 87b.

[6]) 87a: ... *ὅταν* ... *πολιτεῖαι κακαὶ καὶ λόγοι κατὰ πόλεις ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ λεχθῶσιν, ἔτι δὲ μαθήματα μηδαμῇ τούτων ἰατικὰ ἐκ νέων μανθάνηται, ταύτῃ κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα.*

der Kinder (*πάμπολυς παίδων ὄχλος*) einen Elementarunterricht genieße, mit dem sich das hellenische Unterrichtswesen nicht messen könne. Er „schämt sich für sich und alle Hellenen", daß in Hellas der Elementarunterricht in gewissen Dingen (in der Beurteilung der einfachsten Raumverhältnisse) die Jugend in einer „lächerlichen und schamlosen" Unwissenheit [1]) lasse, wie sie nicht Menschen, sondern einer Herde von Schweinen zukomme.[2]) Es wird gewissermaßen ein Menschenrecht anerkannt auf das nach dem Stande der Gesittung unentbehrliche Maß der Bildung. Gleichzeitig geht der Gesetzesstaat soweit, daß er die Kinder der höchsten Würdenträger mit denen des ärmsten Arbeiters, ja des Sklaven — bis zu einem gewissen Alter wenigstens — gemeinsam erziehen läßt![3]) Und wenn dann auch eine Scheidung zwischen Freien und Unfreien eintritt, so wird doch für die ersteren das Prinzip der allgemeinen Schulpflicht strenge durchgeführt.[4])

Ist es bei solcher Anschauung denkbar, daß Plato sein Ideal in einem Staate gesehen haben sollte, der sich einzig und allein um die Erzeugung guter Soldaten und Beamten kümmert und sich gegen die Frage der Volkserziehung völlig gleichgültig verhält, einem Staate, der die ungeheure Mehrheit der Bürger der Gefahr der Entsittung und Verrohung preisgibt? Wenn die Kräfte, die das Gesamtleben bestimmen, nur durch Erziehung und Unter-

---

[1]) *γελοία τε καὶ αἰσχρὰ ἄγνοια.* Leg. 819d.

[2]) Ebd.: *ὦ φίλε Κλεινία, παντάπασί γε μὴν καὶ αὐτὸς ἀκούσας ὀψέ ποτε τὸ περὶ ταῦτα ἡμῶν πάθος ἐθαύμασα, καὶ ἔδοξέ μοι τοῦτο οὐκ ἀνθρώπινον ἀλλὰ ὑηνῶν τινῶν εἶναι μᾶλλον θρεμμάτων, ᾐσχύνθην τε οὐχ ὑπὲρ ἐμαυτοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ἁπάντων τῶν Ἑλλήνων.*

[3]) Die hier eingerichteten staatlichen Kindergärten sind allen Volksklassen gemein. 794b.

[4]) 819a: *τοσάδε τοίνυν ἑκάστων χρὴ φάναι μανθάνειν δεῖν τοὺς ἐλευθέρους, ὅσα καὶ πάμπολυς ἐν Αἰγύπτῳ παίδων ὄχλος ἅμα γράμμασι μανθάνει.* Allerdings sind unter *ἐλεύθεροι* zunächst die Bürger gemeint, allein aus der Gesamtauffassung Platos geht doch unverkennbar hervor, daß er ein Mindestmaß von Kenntnissen für alle Freien für notwendig hält.

richt in jedem Einzelnen geweckt und entwickelt werden können, muß da nicht gerade in einem Staate, der die möglichst vollkommene und der Gesamtheit förderliche Entfaltung aller individuellen Kräfte anstrebt, die Unterrichtsfrage ein wichtiger Gegenstand des öffentlichen Interesses sein? Wie kann vollends ein Staat, in welchem auch der Höchststehende in jedem Volksgenossen einen Freund und Bruder ehren soll, die Masse in einem Zustand lassen, den Plato mit dem einer Schweineherde vergleicht?

Ja wir können noch weiter gehen und sagen: Mit der Frage der Volkserziehung ist die Aufgabe des Idealstaates gegenüber seinen Bürgern noch lange nicht erschöpft. Der Staat, der das Glück womöglich aller wollte, der eben deswegen und um seines eigenen Bestandes willen an dem sittlichen Fortschritt, an der Berufstüchtigkeit, wie an dem äußeren Gedeihen der wirtschaftenden Klassen auf das Lebhafteste interessiert war, der konnte unmöglich das gesamte arbeitende Volk in allen übrigen Beziehungen sich selbst überlassen. Für Plato ist, wie wir sahen, die Frage der Volkssittlichkeit zugleich eine wirtschaftliche und soziale Frage. Er sieht dieselbe überall durch die ungesunden Auswüchse der bestehenden Wirtschaftsordnung, durch Mammonismus und Pauperismus, auf das schwerste gefährdet, und zwar gerade diejenigen Eigenschaften am meisten, die der Idealstaat bei seinen Bürgern in erster Linie voraussetzt. Für die sittliche Selbstbeschränkung, die σωφροσύνη, aus der sich hier das harmonische Verhältnis zwischen allen Volksklassen erzeugt, kennt Plato keinen schlimmeren Feind als den Gegensatz von Reich und Arm, die Quelle aller Überhebung, Schamlosigkeit und Umsturzbegierde.[1]) Dem Geiste der Einfachheit, der Mäßigkeit und Arbeitsamkeit, in dem Plato eine Grundbedingung gesunder gesellschaftlicher Zustände sieht, widerstreitet insbesondere der Reichtum, der Erzeuger von Üppigkeit, Luxus und Müßiggang;[2]) er ermöglicht das faule Rentierleben, welches der Arbeit hochmütig den

---

[1]) S. oben S. 204 f.

[2]) Rep. 421e.

Rücken kehrt und damit dem vaterländischen Gewerbe leistungsfähige Kräfte entzieht,[1]) wie denn überhaupt die bestehende Verteilung des Besitzes nach Plato nicht bloß moralische, sondern auch volkswirtliche Nachteile im Gefolge hat, deren Beseitigung er in dem Entwurf des Idealstaates ausdrücklich ins Auge faßt. So wird gerade hier auf den schweren Übelstand hingewiesen, den die Kehrseite des Reichtums, die Besitzlosigkeit hervorruft, daß sich so viele aus Mangel an Betriebskapital nicht die nötigen Produktionsmittel verschaffen und daher nicht das leisten können, wozu sie befähigt wären.[2]) Plato beklagt es lebhaft, daß auf diese Weise „durch beides, durch Reichtum und Armut, die Produktion, sowohl, wie die sittliche und technische Tüchtigkeit der Produzierenden verschlechtert wird,[3]) ein Ergebnis, das mit den Forderungen des Vernunftstaates absolut unvereinbar ist.

Wir sahen bereits bei der Organisation des Zivil- und Militärdienstes, mit welcher Konsequenz dieser Staat den Gedanken verfolgt, jede individuelle Kraft an die Stelle zu bringen, die sie ihrer Eigenart nach am besten auszufüllen vermag. Dieses Prinzip — jeder an seinem Platze für und durch das Ganze — wird von Plato ausdrücklich auch auf die wirtschaftenden Klassen übertragen. „Auch von den andern Bürgern, sagt er, soll jedem Einzelnen durch die Regierung die Beschäftigung zugewiesen werden, zu der ihn seine natürlichen Anlagen befähigen, „damit jeder das Eine, ihm Zukommende betreibe“.[4]) Der Staat wird dadurch nicht nur

---

[1]) 421d: *πλουτήσας χυτρεὺς δοκεῖ σοι ἔτι θελήσειν ἐπιμελεῖσθαι τῆς τέχνης; οὐδαμῶς ἔφη. Ἀργὸς δὲ καὶ ἀμελὴς γενήσεται μᾶλλον αὐτὸς αὑτοῦ; πολύ γε . οὐκοῦν κακίων χυτρεὺς γίγνεται; καὶ τοῦτο, ἔφη, πολύ.*

[2]) Ebd.: *καὶ μὴν καὶ ὄργανά γε μὴ ἔχων παρέχεσθαι ὑπὸ πενίας ἤ τι ἄλλο τῶν εἰς τὴν τέχνην, τά τε ἔργα πονηρότερα ἐργάσεται καὶ τοὺς υἱεῖς, ἢ ἄλλους, οὓς ἂν διδάσκῃ, χείρους δημιουργοὺς διδάξεται.*

[3]) 421e. Vgl. oben S. 204 f. und 304.

[4]) Plato erwähnt 423c die früher von ihm ausgesprochene Ansicht, *ὡς δέοι, ἐάν τε τῶν φυλάκων τις φαῦλος ἔκγονος γένηται, εἰς τοὺς ἄλλους αὐτὸν ἀποπέμπεσθαι, ἐάν τ' ἐκ τῶν ἄλλων σπουδαῖος, εἰς τοὺς φύλακας;* woran die weitere Bemerkung geknüpft wird: *τοῦτο δ' ἐβούλετο δηλοῦν ὅτι*

dem Anspruch des Individuums auf eine seiner persönlichen Leistungsfähigkeit entsprechende Lebensstellung gerecht, sondern er erreicht damit zugleich auch, daß jede Kraft im Dienste der Gesamtheit voll und ganz Verwendung findet. Denn der platonische Staat darf keine Kraft unbenützt lassen. Da er, um die innere Einheit des Staates nicht zu gefährden, sich grundsätzlich auf ein kleines Gebiet beschränkt,[1]) muß er das, was ihm an Größe und Bürgerzahl fehlt, durch eine möglichst intensive Anspannung und Ausnützung aller Kräfte zu ersetzen suchen. Schon die oben erwähnte Emanzipation des weiblichen Geschlechtes ist wesentlich durch diesen Gedanken veranlaßt. Es ist nach Platos Ansicht mit dem staatlichen Interesse unvereinbar, daß die ganze Eine Hälfte der Staatsangehörigen, die weibliche, unter den bestehenden Verhältnissen nicht das leistet, was sie bei einer vollständigen Ausbildung ihrer Anlagen leisten könnte.[2]) Denn dadurch bleibt, wie es in den „Gesetzen" heißt, beinahe die Hälfte der im Staat vorhandenen Gesamtkraft ungenützt, so daß bei gleichartiger Ausbildung beider Geschlechter das doppelte von dem erreicht werden könnte, was jetzt erreicht wird.[3]) Er hat daher, wie wir sahen, wenigstens den Frauen der für den öffentlichen Dienst bestimmten Klasse die denkbar weitgehendsten Bildungsziele gesteckt, um eben damit zugleich die Leistungsfähigkeit der ganzen Klasse zu erhöhen. Noch bezeichnender für diese Tendenz ist die Klage, welche Plato in seinem späteren sozial-politischen Werk ausspricht, daß wir „in Beziehung auf unsere Hände durch den Unverstand der Mütter und Wärterinnen gewissermaßen gelähmt worden sind", weil wir die linke Hand nicht in gleicher Weise ausbilden, wie die rechte. Auch diesen Mangel will Plato beseitigt

---

καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας, πρὸς ὅ τις πέφυκε, πρὸς τοῦτο ἕνα πρὸς ἓν ἕκαστον ἔργον δεῖ κομίζειν, κτλ.

[1]) 423b: *μέχρι οὗ ἂν ἐθέλῃ (ἡ πόλις) αὐξομένη εἶναι μία, μέχρι τούτου αὔξειν, πέρα δὲ μή.*

[2]) 456c.

[3]) Leg. 805c: *σχεδὸν γὰρ ὀλίγου πᾶσα ἡμίσεια πόλις ἀντὶ διπλασίας οὕτω ἐστί κτλ.*

wissen. Die Jugenderziehung soll sorgfältig darüber wachen, daß beide Geschlechter im Gebrauch ihrer Glieder so geschickt wie möglich würden und nicht durch falsche Gewöhnung die von Natur verliehenen Fähigkeiten verkümmern lassen.[1]) Es ist, als ob man einen modernen Techniker vor sich hätte, der es nicht mitansehen kann, daß irgend eine Kraft ungebraucht verloren geht.[2]) Eben darum legt ja auch Plato ein so großes Gewicht auf die strengste Durchführung des Prinzips der Arbeitsteilung in dem gesamten Gebiete der Produktion, weil sie die intensivste Ausnützung und Steigerung der individuellen Arbeitskräfte gestattet.

Wenn aber in dem Vernunftstaat keine Kraft unbenützt bleiben oder verkommen soll, so muß er notwendig dahin streben, eine gewisse Untergrenze aufrecht zu erhalten, unter welche überhaupt keine Klasse der Bevölkerung herabsinken darf. Er kann keine Zwergwirtschaften, keine verkommenen Handwerker dulden, er kann den Bürger nicht zum arbeitslosen und arbeitsscheuen Proletarier werden lassen, der für das Wirken am Wohle des Ganzen d. h. für den Staat überhaupt verloren ist und damit nach Platos Ansicht aufhört, ein „Teil des Staates“ zu sein.[3])

Der Vernunftstaat duldet keine Drohnen,[4]) keine sozialen Schmarotzerexistenzen. Daher ist hier auch kein Raum für das andere Extrem, für das faule Rentierleben der Reichen. Ebenso entschieden, wie gegen hoffnungslose Verarmung muß er gegen eine Ansammlung des Reichtums ankämpfen, welche für ganze Klassen allen Anreiz zur Arbeit beseitigen würde. Jeder, der eine Arbeit zu verrichten vermag, die dem Wohle der Gesamtheit förderlich ist, der soll auch arbeiten. Es ist nach Plato von dem Begriff eines wohlgeordneten Staates unzertrennlich, daß allen ohne Unterschied irgend eine Thätigkeit auferlegt ist, der sie sich nicht entziehen können.[5])

---

[1]) Leg. 794e.

[2]) Ein treffender Vergleich Nohles! (S. 136.)

[3]) S. oben S. 188.

[4]) 564c f. oben S. 189.

[5]) 433a: *πολλάκις ἐλέγομεν ὅτι ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν*

Der angebliche Verächter der Arbeit begegnet sich hier unmittelbar mit dem Bewußtsein des arbeitenden Volkes, wie es bei dem bäuerlichen Poeten von Askra zum Ausdruck kommt. Er knüpft selbst unmittelbar an Hesiod an, von dem wir das schöne Wort besitzen, daß „keinerlei Arbeit schändet, sondern allein die Arbeitsscheu." Das Bild von den parasitischen Drohnen ist von Plato aus Hesiod entnommen. Wie dem Dichter, so ist ihm der vornehme und der gemeine Tagedieb (*τρυφῶν καὶ ἀμελὴς ἀργός τε*) gleich verhaßt. Noch in seinem letzten Werk kommt er auf den Fluch Hesiods gegen den „arbeitscheuenden" Mann zurück:[1])

Der ist den Göttern verhaßt und den Sterblichen, welcher ohn' Arbeit
Fortlebt, gleich an Werte den unbewaffneten Drohnen,
Die der emsigen Bienen Gewirk aufzehren in Trägheit,
Nur Mitesser. (W. u. T. 302—6.) —

Zu diesem Kampf gegen Mammonismus und Pauperismus ist aber der Vernunftstaat noch aus anderen Gründen gezwungen. Seine ganze Existenz beruht auf der Entsagungskraft und Opferfähigkeit seines Beamtentums und seiner Armee. Darf er hoffen, den mühsam groß gezogenen Geist der Bedürfnislosigkeit und Anspruchslosigkeit aufrecht zu erhalten, wenn der Beamte und Soldat zusehen muß, wie diejenigen, um derenwillen er dient, und denen sein Verzicht auf Besitz und Genuß wesentlich zu gute kommt, schrankenlos Besitz auf Besitz, Genuß auf Genuß häufen und teilweise wenigstens ein Leben führen, das sozusagen ein ewiges Fest[2]) sein würde?

τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη. Vgl. die charakteristische Stelle über die Heilkunst (406c), wo es für verkehrt erklärt wird, dem an unheilbarer Krankheit Leidenden das Leben künstlich durch eine Behandlungsweise zu verlängern, welche denselben an jeder Ausübung eines Berufes hindern würde. . . . *ὅτι πᾶσι τοῖς εὐνομουμένοις ἔργον τι ἑκάστῳ ἐν τῇ πόλει προστέτακται, ὃ ἀναγκαῖον ἐργάζεσθαι, καὶ οὐδενὶ σχολὴ διὰ βίου κάμνειν ἰατρευομένῳ.*

[1]) Leg. X 901a.

[2]) Vgl. Rep. 429e. — Wenn in der ganz allgemein gehaltenen Erörterung über die Motive der Arbeitsteilung und der sozialen Klassenbildung die Unvermeidlichkeit des Krieges und damit eines eigenen Wehrstandes aus

Und die Regierten selbst? Werden sie sich auf die Dauer in einem Zustande absoluter Unterordnung erhalten lassen, wenn in ihren Reihen im Gefolge des Reichtums das Selbstgefühl stetig wächst, wenn sich unter den Handwerkern und Gewerbetreibenden Leute erheben, die „übermütig geworden durch den Reichtum" oder den Besitz sonstiger äußerer Machtmittel den Gedanken fassen können, sich den Zutritt zu den höheren Klassen zu erzwingen?[1] Wie wäre überhaupt auch nur im Entferntesten an den von Plato mit der Harmonie der Töne verglichenen Einklang der Gemüter im Idealstaat zu denken gewesen, wenn derselbe die Masse der Bevölkerung einfach in den überkommenen Zuständen belassen haben würde, in denen Plato nur die Brutstätte der schlimmsten Leidenschaften erblickte! Er würde damit ja, wie schon Aristoteles bemerkt hat, alles was er an der bestehenden Gesellschaftsordnung verwerflich findet, in seinen Idealstaat hineingetragen haben.[2]

Wie wir sahen, hört nach Platos Ansicht durch den Gegensatz von Arm und Reich der Staat auf, ein einheitlicher Staat zu sein, er zerfällt gewissermaßen in zwei einander feindliche Staaten. Konnte es bei dieser Auffassung gleichgültig erscheinen, ob im besten Staat durch die ungeheure Mehrheit des Volkes ein so gewaltiger Riß hindurchging? Allerdings war ja die Einheit des Staates hier, wo die Staatsidee eine selbständige Existenz über der Erwerbsgesellschaft gefunden hatte, durch die sozialen Gegensätze nicht so

---

dem Daseinskampf erklärt wird, den der Staat zu führen hat, sobald eine einseitige Luxusproduktion und das Anwachsen unproduktiver Klassen die Volksernährung gefährdet und eine Gebietserweiterung auf Kosten der Nachbarn fordert, — wenn also hier der Schutz einer *τρυφῶσα πόλις* als Entstehungsursache eines besonderen Wehrstandes erscheint (374 a), so darf daraus doch gewiß nicht mit C. F. Hermann (Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals Ges. Abh. 140) auf die Verhältnisse des Idealstaates geschlossen werden! Hier kann doch von dem Schutz einer *τρυφῶσα πόλις* auch nicht entfernt die Rede sein!

[1]) 434 b.

[2]) Aristoteles Pol. II, 2, 13. 1264 a: *ἐγκλήματα δὲ καὶ δίκαι καὶ ὅσα ἄλλα ταῖς πόλεσιν ὑπάρχειν φησὶ κακά, πάνθ' ὑπάρξει καὶ τούτοις.*

unmittelbar bedroht, wie in dem Staate der Wirklichkeit, wo sich dieselben stets auch auf das staatliche Gebiet verpflanzten. Allein daran war doch nicht zu denken, daß selbst der gesündeste Beamten- und Heeresorganismus in der stetigen und — bei aller örtlichen Absonderung — unvermeidlichen Berührung und Reibung mit einem kranken sozialen Körper, mit einer Gesellschaft, im „Fieberzustand", auf die Dauer gegen solche Ansteckungsgefahr gefeit bleiben würde. Aber selbst wenn man diese Möglichkeit zugeben wollte, wie wäre mit dem politischen Einheitsbegriff Platos ein Staat vereinbar, der „nur die ‚silbernen' Seelen in das Joch der Pflicht, in den Dienst der ‚Kollektivität' zwingt, während die niederen Naturen frei erwerben und genießen dürfen"? [1]) Ein Staat, der, wie schon Aristoteles richtig bemerkt hat, aus zwei Gemeinwesen bestünde, deren innerer Gegensatz notwendig zu einer gegenseitigen Verfeindung führen würde, einer *πόλις ὑγιής* und einer *πόλις φλεγμαίνουσα*. [2])

In der That kennt Plato keine staatliche Angelegenheit, welche für die Regierung des Idealstaates — nächst der Aufrechterhaltung der kommunistischen Organisation des Hüterstandes — wichtiger wäre, als die staatliche Regelung der Eigentumsfrage in in der wirtschaftenden Gesellschaft. [3]) Die Regierung hat nach Platos ausdrücklicher Anweisung sorgfältig darüber zu wachen, „daß nicht etwa unbemerkt in den Staat sich einschleiche die Armut und der Reichtum." [4])

[1]) Nach der Formulierung, welche Dietzel (Rodbertus I, 22) der herrschenden Anschauung gegeben hat. Vgl. dagegen Rep. 742a.

[2]) Ebd. II, 2, 12. 1264a.

[3]) Diese Frage ist mit der ersteren gewissermaßen „verschwistert" (*τὸ τούτου ἀδελφόν*) 421c.

[4]) 421e: *ἕτερα δή, ὡς ἔοικε, τοῖς φύλαξιν εὑρήκαμεν, ἃ παντὶ τρόπῳ φυλακτέον, ὅπως μήποτε αὐτοὺς λήσει εἰς τὴν πόλιν παραδύντα. Ποῖα ταῦτα; Πλοῦτος, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πενία, ὡς τοῦ μὲν τρυφὴν καὶ ἀργίαν καὶ νεωτερισμὸν ἐμποιοῦντος, τοῦ δὲ ἀνελευθερίαν καὶ κακουργίαν πρὸς τῷ νεωτερισμῷ.* Die Bedeutung dieser Stelle ist Zeller (S. 609) völlig entgangen. Kein Wunder, daß Kleinwächter ohne weiteres behauptet, auch

Wie sie diese Forderung zu verwirklichen habe, dafür hat Plato allerdings eine genauere Anweisung nicht gegeben. Es fehlt zwar nicht an einzelnen Andeutungen über Reformen des Wirtschaftsrechtes, durch welche sich nach Platos Ansicht dem Kapitalismus und Pauperismus entgegenwirken lasse. So verlangt er z. B. in der Kritik der Plutokratie starke Einschränkungen des Vertragsrechtes; er will nicht, daß jedermann in der Verfügung über sein Eigentum oder in der Erwerbung fremden Gutes völlig unbeschränkt sei, weil dadurch „die Einen überreich, die Andern dagegen ganz arm werden".[1] Er will den Geldwucher an der Wurzel treffen, indem er den Grundsatz aufstellt, daß die Klagbarkeit der Gelddarlehen aufgehoben werden müsse".[2] Er will endlich im Idealstaat kein Gold- und Silbergeld dulden.[3] Allein diese vereinzelten und auf die Negation des Bestehenden sich beschränkenden Äußerungen gewähren in keiner Weise einen Anhaltspunkt dafür, wie er sich die positive Neugestaltung der Wirtschaftsordnung im Idealstaat vorgestellt hat. Auch beziehen sie sich ja nicht einmal auf die oben ausgesprochene Forderung der Beseitigung von Reichtum und Armut an sich, sondern fassen nur die Entartung des ersteren zu übermächtiger Kapitalherrschaft, der letzteren zum Pauperismus und zur Not ins Auge. Doch läßt sich immerhin mit einiger Sicherheit wenigstens die Frage beantworten: Was wohl dem Verfasser der Politie als die wünschenswerteste Lösung des Eigentumsproblems vorgeschwebt haben mag.

Zunächst fragt es sich: Was lag in der unabweisbaren Kon-

---

die späteren Kommunisten hätten doch wenigstens eine Vorstellung davon, daß die Verteilung der Güter unter der heutigen Wirtschaftsordnung zu wünschen übrig lasse, und sie wollten mit ihrem Kommunismus doch wenigstens Übelstände beseitigen, Not und Elend verbannen, während Plato dieser Gedanke vollkommen fremd gewesen sei!!

[1]) 552a. Vgl. 556a.

[2]) 556b.

[3]) 422d. Vgl. 422a die Bezeichnung des Idealstaates als einer *πόλις χρήματα μὴ κεκτημένη* und 422e als einer *πόλις μὴ πλουτοῦσα*.

sequenz der Aufgaben, welche Plato der wahren Staatskunst und damit dem Idealstaate stellt?

Wir können das, was der Staat nach Plato „sein soll", nicht besser veranschaulichen, als durch die Charakteristik, welche das in wesentlichen Punkten ganz platonisch gedachte Staatsideal von Rodbertus bei seinem neuesten Biographen gefunden hat: Der Staat soll danach die zentrale Organisation des sozialen Körpers sein. Das Wesen jeder Organisation aber besteht in der Kongruenz und Harmonie der Teile, deren jeder eine bestimmte auf das Gesamtleben bezogene und mit der Thätigkeit aller übrigen Teile in Wechselwirkung stehende Funktion zu erfüllen hat. Je zentralisierter und arbeitsteiliger, desto vollkommener ist der Staat. Von seinem „übersichtlichen Standpunkt" aus kann und muß der Staat das Thun der individuellen Vielheiten in Einverständnis und Einklang setzen, als der formende Bildner der sozialen Materie, als die gesellschaftliche Vorsehung. Ihm gebührt auf allen Gebieten des sozialen Lebens die „Initiative und dominierende Macht" auf dem Gebiete der intellektuellen und sittlichen, wie auf dem der wirtschaftlichen Kultur.[1])

Im wesentlichen genau dasselbe meint Plato, wenn er einmal von der „königlichen Kunst" sagt: „Sie ist die Ursache alles richtigen Handelns im Staate (*αἰτία τοῦ ὀρθῶς πράττειν ἐν τῇ πόλει*), sie sitzt am Steuer des Staates und alles lenkend und überall herrschend (*πάντα κυβερνῶσα καὶ πάντων ἄρχουσα*) macht sie alles nutzbringend" (*πάντα χρήσιμα ποιεῖ*).[2]) Denn ihr allein steht die vernunftgemäße Entscheidung darüber zu, wie alles Thun und Handeln seinem höchsten Zweck, der allgemeinen Wohlfahrt am Besten dienstbar gemacht werden kann. Ihre Aufgabe ist es daher, alle einzelnen Thätigkeiten auf dieses Ziel hinzuleiten, sie so zu regeln, wie es der gemeinsame Zweck aller erfordert. Sie ist der oberste Regulator des gesamten Arbeitslebens.[3])

---

[1]) Dietzel: K. Rodbertus II, 47.

[2]) Euthydemus 291 b.

[3]) Ebd. (*ἔδοξε ἡμῖν*) *ταύτῃ τῇ τέχνῃ ἥ τε στρατηγικὴ καὶ αἱ ἄλλαι*

Wie hätte der Idealstaat diese Prinzipien verwirklichen können, wenn er das Institut des Privateigentums in dem Umfang, wie es bestand, festgehalten hätte. Um jede wirtschaftliche Kraft an der richtigen Stelle verwerten zu können, mußte er ja unbedingt allezeit in der Lage sein, derselben die nötigen Arbeitsmittel zuzuweisen. Und damit war wiederum Zweierlei gefordert: Staatliches Gesamteigentum an den Produktionsmitteln und gemeinsame Wirtschaft bei der Güterproduktion.

Ob Plato selbst sich dieser Konsequenzen klar bewußt war, wird von ihm nicht ausdrücklich gesagt. Wohl aber wissen wir, daß er Ideen ausgesprochen hat, welche noch über diese beiden Forderungen hinausgehen und auch in Beziehung auf das Privateigentum am Genußvermögen, wie auf die Privatwirtschaft im Haushalt, einen mehr oder minder radikalen Bruch mit dem Bestehenden bedeuten.

Plato wirft nämlich die Frage auf, worin das höchste von dem Gesetzgeber vor allem Anderen zu erstrebende Glück des Staates bestehe, worin das größte Übel.[1]) Die Antwort lautet: Es gibt für den Staat kein größeres Gut, als was ihn innerlich zusammenhält und einigt, kein größeres Übel, als was ihn trennt und spaltet.[2]) Nichts aber wirkt so einigend, wie die Gleichheit der Interessen oder — platonisch gesprochen — die „Gemeinschaft von Freude und Schmerz“[3]) nichts so trennend, wie ihre Geteiltheit.[4]) Es ist

---

παραδιδόναι ἄρχειν τῶν ἔργων, ὧν αὐταὶ δημιουργοί εἰσιν, ὡς μόνῃ ἐπισταμένῃ χρῆσθαι.

[1]) 462a: *τί ποτε τὸ μέγιστον ἔχομεν εἰπεῖν εἰς πόλεως κατασκευήν, οὗ δεῖ στοχαζόμενον τὸν νομοθέτην τιθέναι τοὺς νόμους, καὶ τί μέγιστον κακόν;*

[2]) 462b: *ἔχομεν οὖν τι μεῖζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο, ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾷ καὶ ποιῇ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς; ἢ μεῖζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν ξυνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν; οὐκ ἔχομεν.*

[3]) Ebd.: *οὐκοῦν ἡ μὲν ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία ξυνδεῖ, ὅταν ὅτι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων παραπλησίως χαίρωσι καὶ λυπῶνται; παντάπασι μὲν οὖν ἔφη.*

[4]) Ebd.: *ἡ δέ γε τῶν τοιούτων ἰδίωσις διαλύει, ὅταν οἱ μὲν περιαλγεῖς, οἱ δὲ περιχαρεῖς γίγνονται ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς παθήμασι τῆς πόλεως τε καὶ τῶν ἐν τῇ πόλει.*

zu wünschen, daß möglichst alle Bürger (ὅτι μάλιστα πάντες οἱ πολῖται) bei denselben Vorkommnissen des Lebens eine gleichartige Empfindung, sei es der Freude oder der Trauer haben können, daß nicht dieselben Begegnisse die Einen hoch erfreuen, die Andern mit tiefem Kummer erfüllen.[1] Wie bei dem einzelnen Individuum der ganze Körper den Schmerz oder das Wohlgefühl einzelner Teile mitempfindet, so soll auch im Staate, der um so vollkommener ist, je mehr er in Beziehung auf innere Einheitlichkeit ein Abbild des menschlichen Organismus wird, die Gesamtheit aller sich mitfreuen oder mitbetrüben können, wenn dem Einzelnen etwas Gutes oder Übles widerfährt.[2] Was ist es aber, was in der bestehenden Gesellschaft gerade das Gegenteil: die Geteiltheit der Interessen und der Empfindungen und damit die Trennung der Gemüter verewigt? Nach Plato einzig und allein der Umstand, daß nicht von allen Gütern des Lebens ebenso gut das Wort gilt, „das ist mein" und „das ist nicht mein," daß durch das Privateigentum der Gewinn und die Freude des Einen zum Verlust und Schmerz des Anderen werden kann.[3])

Wenn wir uns die ganze Tragweite dieser Sätze vergegenwärtigen, so leuchtet ein, daß Plato im Prinzip wenigstens bei dem Kommunismus des Beamten- und Heereskörpers unmöglich stehen bleiben konnte, daß er vielmehr eine möglichste Verallgegemeinerung des Kommunismus gewünscht haben muß. Das Ideal staatlicher Einheit, welches hier aufgestellt wird, war ja nur dann voll und ganz zu verwirklichen, wenn nicht bloß der Beamte

[1]) Vgl. auch Leg. 739d, wo genau in derselben Allgemeinheit die Forderung wiederholt wird: ἐπαινεῖν τ' αὖ καὶ ψέγειν καθ' ἓν ὅτι μάλιστα ξύμπαντας ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς χαίροντας καὶ λυπουμένους.

[2]) Rep. 462d: ἑνὸς δὴ οἶμαι, πάσχοντος τῶν πολιτῶν ὁτιοῦν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἡ τοιαύτη πόλις μάλιστά τε φήσει ἑαυτῆς εἶναι τὸ πάσχον, καὶ ἢ ξυνησθήσεται ἅπασα ἢ ξυλλυπήσεται . ἀνάγκη, ἔφη, τήν γε εὔνομον.

[3]) 462c: ἆρ' οὖν ἐκ τοῦδε τὸ τοιόνδε γίγνεται, ὅταν μὴ ἅμα φθέγγωνται ἐν τῇ πόλει τὰ τοιάδε ῥήματα, τό τε ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν; καὶ περὶ τοῦ ἀλλοτρίου κατὰ ταὐτά;

und Soldat, sondern womöglich das ganze Volk lebte und wirtschaftete, wie eine große Familie.

Die letzten Wünsche Platos in Beziehung auf die wirtschaftende Gesellschaft gingen also auch über jenen halben Kommunismus hinaus, welcher für eine staatliche Organisation der Arbeit genügt hätte. Als letztes und höchstes Ideal erscheint auch hier der volle und ganze Kommunismus d. h. das gemeinsame Eigentum nicht bloß an den Produktionsmitteln, sondern auch an dem Genußvermögen, die gemeinsame Wirtschaft sowohl bei der Güterproduktion, als auch im Haushalt.

Diese Schlußfolgerung ist unabweisbar, selbst wenn sich in einem früheren Teile der Politie Äußerungen zu Gunsten der reinen Individualwirtschaft der Erwerbstände fänden. Es würde das weiter nichts beweisen, als daß eben im Verlaufe der Arbeit selbst Plato durch die Konsequenzen seines Gedankensystems auf der Bahn des Kommunismus weiter gedrängt wurde, als es seinen ursprünglichen Intentionen entsprach. Allein meines Erachtens gibt es solche Äußerungen nicht. Die Stellen, welche man als Beweis dafür anzuführen pflegt, daß Plato „bei der Masse des Volkes die übliche Lebensweise" voraussetzt, beweisen dies absolut nicht.

An der einen Stelle begründet Plato den Kommunismus seiner Beamten und Soldaten damit, daß sie, wenn man ihnen Privateigentum an Grundbesitz, Häusern oder mobilem Kapital gestattete, aus „Hütern" zu Haus- und Landwirten werden und als feindliche Herren, statt als „Verbündete" ihrer Mitbürger auftreten und ihr ganzes Leben hindurch Haß hegend und erregend Urheber und Gegenstand feindseliger Nachstellungen sein würden.[1])

Man erklärt diese Worte so, als wollte Plato sagen: Der Beamte und Soldat des Idealstaates würde durch das Privateigen-

---

[1]) 417 a: *ὁπότε δ' αὐτοὶ γῆν τε ἰδίαν καὶ οἰκίας καὶ νομίσματα κτήσονται, οἰκονόμοι μὲν καὶ γεωργοὶ ἀντὶ φυλάκων ἔσονται, δεσπόται δ' ἐχθροὶ ἀντὶ ξυμμάχων τῶν ἄλλων πολιτῶν γενήσονται, μισοῦντες δὲ δὴ καὶ μισούμενοι καὶ ἐπιβουλεύοντες καὶ ἐπιβουλευόμενοι διάξουσι πάντα τὸν βίον.*

tum in dieselbe privatrechtliche und wirtschaftliche Lage versetzt werden, wie sie der Bauer u. s. w. in demselben Staate einnimmt. Allein diese Beziehung auf den dritten Stand des Idealstaates ist doch, wie schon einzelne Erklärer richtig erkannt haben,[1]), in die Stelle erst künstlich hineingelegt. Der Sinn der Äußerung ist offenbar ein ganz allgemeiner, nämlich der: die Hüter würden ihrem Berufe entfremdet, wenn sie zugleich bäuerliche und andere Privatwirte wären, d. h. sie würden ein höheres Interesse an der Vermehrung ihres Vermögens und der Bewirtschaftung ihres Grundbesitzes haben, als an ihrer Amtspflicht.

Ebenso allgemein ist die andere hier in Betracht kommende Stelle gehalten, wo einer der Unterredner des Dialoges gegen die kommunistische Lebensordnung der Hüter den Einwand erhebt, daß dieselbe doch wenig Raum für das Glück lasse, welches der Idealstaat seinen Angehörigen verheißt. Diese Leute hätten den ganzen Staat in ihrer Hand und trotzdem von dem Staate nicht den geringsten äußeren Vorteil, „da sie ja nicht, wie Andere (*οἷον ἄλλοι*), Ländereien erwerben, schöne große Häuser bauen und entsprechend ausstatten können, kein Gold und Silber, kurz nichts von alldem besitzen dürfen, was man bei denjenigen sucht, welche für glücklich gelten sollen" (*πάντα ὅσα νομίζεται τοῖς μέλλουσι μακαρίοις εἶναι*)[2]).

Es ist klar, daß hier nicht, wie man gewöhnlich annimmt, die Lage der höheren Klassen des Idealstaates derjenigen der übrigen Bürger desselben gegenüber gestellt wird, — es heißt ja auch in den meisten Handschriften einfach „*ἄλλοι*" nicht „*οἱ ἄλλοι*", — sondern ganz allgemein dem Leben anderer Menschen überhaupt, wie es der vulgären Auffassung vom Glück entspricht.

Selbst diejenige Stelle, an welcher die Beamten und der Wehrstand in wirtschaftlicher Hinsicht wirklich zu den übrigen Bür-

[1]) Z. B. Praetorius: De legibus Platonicis a Philippo Opuntio retractatis p. 8. Allerdings sind die hier vorgebrachten Argumente nur teilweise stichhaltig.

[2]) 419.

gern in Gegensatz gebracht werden, steht mit unserer Auffassung nicht in Widerspruch. Man könnte ja aus der Äußerung Platos, daß unter allen Bürgern allein den Angehörigen jener Stände die Berührung von Gold und Silber verboten sei,[1]) den Schluß ziehen, daß in dem Wirtschaftsleben der übrigen Klassen den edlen Metallen keine wesentlich andere Rolle zugedacht war, als in der bestehenden Wirtschaftsordnung; und man würde darin ohne Zweifel ein Hauptbeweismoment für die herrschende Ansicht sehen, wenn nicht Plato selbst kurz darauf ausdrücklich erklärt hätte, daß der Gebrauch des Goldes und Silbers der Bevölkerung des Idealstaates überhaupt durch das geltende Recht versagt sei,[2]) — so daß also an jener ersten Stelle nur jenes Minimum von Gold- und Silbergeld gemeint sein kann, auf dessen Besitz die Volkswirtschaft eines Stadtstaates wegen des auf die Dauer kaum zu entbehrenden Importes notwendiger Bedürfnisse aus dem Ausland niemals vollkommen verzichten kann, welches aber im Inlandverkehr strenge verpönt ist.[3])

Während nun aber aus diesen Stellen über die Eigentumsordnung der wirtschaftenden Gesellschaft des Idealstaates nichts zu entnehmen ist, fehlt es andererseits keineswegs an Äußerungen Platos, welche uns zur Genüge erkennen lassen, daß er sich der volkswirtschaftlichen Konsequenzen seiner allgemeinen sozialpolitischen Auffassung sehr wohl bewußt war, daß wir mit unserer Auffassung die Lehren Platos nicht willkürlich weiter ausgedehnt haben, als sie von ihm selbst gemeint waren.

Er erklärt nämlich ausdrücklich, daß die vollendetste Organisation von Staat und Gesellschaft da bestehen würde, wo die „Meisten" von denselben Dingen sagen könnten: Das ist mein

---

[1]) 417a.

[2]) 422d: *ἡμεῖς μὲν οὐδὲν χρυσίῳ οὐδ' ἀργυρίῳ χρώμεθα, οὐδ' ἡμῖν θέμις.*

[3]) Wenn man die Sache so auffaßt, fällt auch der Widerspruch weg, den man hier gewöhnlich (z. B. Krohn S. 35) Plato unterschiebt.

und das ist nicht mein.[1]) Und in voller Übereinstimmung damit bezeichnet er es in seinem späteren Werke als ein Grundprinzip der besten Verfassung, daß durch sie möglichst im ganzen Staate der alte Spruch in Erfüllung gehe, der da lautet: Unter Befreundeten ist in Wirklichkeit alles gemein.[2]) Der Staat kann sich nach Plato im Interesse seiner inneren Einheit[3]) und damit zugleich der Sittlichkeit seiner Bürger kein höheres Ideal vor Augen halten, als einen Zustand, wo *alles, was Eigentum heißt, überall im menschlichen Leben durchaus beseitigt* ist.[4]) Daß freilich dieses höchste seiner sozialökonomischen Ideale jemals vollkommen zu verwirklichen sei, das hat Plato offenbar selbst auf dem Höhepunkt seines Optimismus nicht zu hoffen gewagt. Er begnügt sich, wie wir sahen, in dem Entwurf des Idealstaates ausdrücklich damit, daß die Bürger *nach Möglichkeit* oder, wie es an der anderen Stelle heißt, die *Meisten* an dem Segen der Güter und Interessengemeinschaft beteiligt würden.[5])

Auch ist Plato über die allgemeine Formulierung des Problems nicht hinausgegangen. Über alle Detailfragen, die sich dabei ergeben, wie sich denn diese Forderung in Verwaltungsgesetze, die Verwaltungsgesetze in Verwaltungsmaßregeln, die letzteren in die gewünschte Neugestaltung der sozialen Verhältnisse umsetzen ließen — darüber und damit auch über das Maß des Erreichbaren überhaupt hat er sich eine klare und bestimmte Vorstellung nicht gebildet. Er gibt nur im Allgemeinen die *Richtung* an, in welcher sich die Reform der Wirtschaftsordnung zu bewegen hat. Er will

[1]) 462c: ἐν ᾗτινι δὴ πόλει *πλεῖστοι* ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ ταὐτὰ τοῦτο λέγουσι τὸ ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν, αὕτη ἄριστα διοικεῖται; πολύ γε.

[2]) Leg. 739b: πρώτη μὲν τοίνον πόλις τέ ἐστι καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι, ὅπου τὸ πάλαι λεγόμενον ἂν *γίγνηται κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν* ὅ τι μάλιστα· λέγεται δέ, ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων.

[3]) 739d: *κατὰ δύναμιν* οἵτινες *νόμοι μίαν* ὅ τι *μάλιστα πόλιν ἀπεργάζονται*, τούτων ὑπερβολῇ πρὸς ἀρετὴν οὐδείς ποτε ὅρον ἄλλον θέμενος ὀρθότερον οὐδὲ βελτίω θήσεται.

[4]) 739c.

[5]) S. oben Anmerk. 1 und S. 358.

die Wirtschaftspolitik des besten Staates von dem Gedanken geleitet wissen, daß die Volkswirtschaft so sehr als nur immer möglich Staatswirtschaft werde. Allein die Entscheidung über das Maß der Verwirklichung dieses Gedankens überläßt er jener Einsicht, die sich als das Ergebnis der vollendetsten theoretischen und praktischen Schulung in der Person der philosophischen Herrscher verkörpern wird.

Aristoteles hat daher den Standpunkt Platos nicht ganz richtig erfaßt, wenn er in seiner Polemik gegen den Idealstaat meint, Plato lasse es völlig unentschieden, ob die Lebensordnung des dritten Standes auf der Grundlage des Kommunismus oder des Privateigentums beruhen solle.[1]) Die Frage, welche Plato offen läßt, lautet nicht: Privat- oder Gesamteigentum, Privat- oder Gemeinwirtschaft? Sondern so: In welchem Umfang wird man das Privateigentum und die Privatwirtschaft neben dem in erster Linie und so allgemein als möglich zu verwirklichenden Prinzip des Gesamteigentums und der Gemeinwirtschaft notgedrungener Weise noch zulassen müssen?"[2])

Immerhin ist Aristoteles in dieser Frage der Auffassung seines Lehrers ungleich näher gekommen, als die modernen Beurteiler, welche ihm ein völliges Mißverständnis Platos vorwerfen, weil er auch nur die Möglichkeit zugibt, daß Plato in der That an eine mehr oder minder weitgehende kommunistische Organisation

---

[1]) *Πολ.* II, 2, 12. 1264a: *οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ὁ τρόπος τῆς ὅλης πολιτείας τίς ἔσται τοῖς κοινωνοῦσιν, οὔτ' εἴρηκεν ὁ Σωκράτης οὔδε ῥάδιον εἰπεῖν. καίτοι σχεδὸν τό γε πλῆθος τῆς πόλεως τὸ τῶν ἄλλων πολιτῶν γίνεθαι πλῆθος, περὶ ὧν οὐδὲν διώρισται, πότερον καὶ τοῖς γεωργοῖς κοινὰς εἶναι δεῖ τὰς κτήσεις ἢ καθ' ἕκαστον ἰδίον, ἔτι δὲ γυναῖκας καὶ παῖδας ἰδίους ἢ κοινούς.*

[2]) Ein Unterschied zwischen der wirtschaftlichen Organisation des Hüterstandes und der des Nährstandes wird also immer bestehen bleiben und Plato kann daher (464a) sehr wohl speziell von dem Kommunismus der ersteren Klasse reden, ohne damit eine teilweise Verwirklichung kommunistischer Tendenzen innerhalb der letzteren ausschließen zu wollen. Damit erledigt sich der Einwand von Veger: Thomas Morus und Plato. Ztschr. f. d. ges. Staatswissensch. 1879 S. 419 ff.

des dritten Standes gedacht habe. Aristoteles soll mit der Erwägung dieser Möglichkeit eine Unfähigkeit an den Tag gelegt haben, sich in den Gedankenkreis des Bekämpften zu versetzen, wie sie stärker nicht wohl gedacht werden könne.[1]) In der That, wenn Plato das gewollt und gesagt hat, was ihm die moderne Auffassung der Politie unterschiebt, wenn er seinen idealen Vernunftstaat auf der Grundlage einer rein individualistischen Volkswirtschaft aufgebaut wissen wollte, dann ist die aristotelische Kritik eine so stümperhafte und oberflächliche, so allen Verständnisses bare, daß ihr Urheber von vorneherein unfähig erscheint, in der Frage mitzureden.

Nun ist es ja richtig, daß diese Kritik infolge ihres einseitig polemischen Charakters mehrfach auch zu höchst einseitigen und schiefen Ergebnissen gekommen ist und die — allerdings nur gelegentlichen — Äußerungen Platos im „Staat" und in den „Gesetzen" unbeachtet gelassen hat, welche einen Fingerzeig für die richtige Beurteilung enthalten. Allein diese Mängel, die er ja zum Teil auch mit der neueren Kritik gemein hat, berechtigen uns doch noch lange nicht bei Platos größtem Schüler eine so kindliche Verständnislosigkeit vorauszusetzen, wie es die moderne Anschauungsweise notgedrungen thun muß. Liegt hier nicht vielmehr der Gedanke nahe, daß die moderne Auffassung des platonischen Staates, die zu solchen Konsequenzen in Beziehung auf Aristoteles führt, von falschen Voraussetzungen ausgeht?"[2])

---

[1]) So Susemihl Anmerk. 170 zur Politik.

[2]) Wenn übrigens Susemihl eine stärkere Unfähigkeit, sich in den Gedankengang Platos zu versetzen, kaum für möglich hält, so vergißt er, daß er eine noch weit größere Unfähigkeit bei dem genialsten neueren Beurteiler der Politie, bei *Hegel*, annehmen müßte, der das, was Aristoteles immerhin nur als *mögliche* Ansicht Platos bezeichnet, geradezu als *Thatsache* voraussetzt. Hegel sagt von dem dritten Stand: „Er treibt Handwerke, Handel, Ackerbau, er schafft das Nötige für das Allgemeine herbei, *ohne Eigentum durch seine Arbeit zu gewinnen*; sondern das Ganze ist eine Familie, worin jeder sein angewiesenes Geschäft treibt, aber das Produkt der Arbeit gemeinsam ist, und er von seinem, wie von allen Produkten das erhält, was

Jedenfalls kann es nur zur Bestätigung der hier entwickelten Ansicht dienen, daß bei ihr allein uns auch Aristoteles und seine Kritik der Politie verständlicher wird.

Wenn wir uns nach alledem noch einmal die Momente vergegenwärtigen, auf welche sich unsere Auffassung des platonischen Staates und seiner Stellung zum dritten Stande stützt, so werden wir über die ganze Stellung Platos zum Grundproblem der sozialen Ethik richtiger und gerechter urteilen, als es der herrschenden Ansicht möglich war.

Die Wege, auf denen man die Lösung des genannten Problems sucht, führen — heute, wie in Platos Zeit — nach zwei diametral entgegengesetzten Richtungen auseinander. Auf der einen Seite finden wir die Vertreter einer aristokratisch-exklusiven, auf der anderen die einer demokratisch-egalitären Gesellschaftsmoral. Die Ersteren gehen davon aus, daß immer nur eine kleine Minderheit zu höherer geistiger Kultur erzogen werden könne und in ihrer Kultur den Fortschritt repräsentiere. Sie stellen den Kulturzweck und das höhere Recht der von Natur glücklicher Begabten auf die Geltendmachung ihrer Überlegenheit allen anderen Rücksichten voran und legen demgemäß das entscheidende Gewicht auf die möglichste Differenzierung und möglichst aristokratische Gliederung der Gesellschaft, welche der Bethätigung dieser Überlegenheit den günstigsten Boden darbietet.[1])

er braucht" Gesch. der Phil. II 291. Diese Auffassung ist allerdings unrichtig, insoferne als sie die kommunistische Organisation der Volkswirtschaft vollkommen durchgeführt denkt, während Plato nur eine annähernde Verwirklichung zu hoffen wagt. Auch die Motivierung, welche Hegel gibt, ist ungenügend, ja irreführend, allein das, was Plato als höchstes Ideal vorschwebte, hat Hegel richtig gezeichnet, und insoferne zeugt seine Auffassung von einer innigeren und tieferen Versenkung in den Gedankengang Platos, als die der späteren Kritik.

[1]) In diesem Sinne meint Renan: „Das Wesentliche besteht weniger darin, aufgeklärte Massen zu schaffen, als vielmehr darin, große Meister hervorzubringen und ein Publikum, das fähig ist, sie zu verstehen. Wenn

Dem gegenüber betonen die Anhänger des anderen Standpunktes den berechtigten Anspruch der großen Mehrheit, ihrerseits an den Errungenschaften der Kultur und an den Gütern mit beteiligt zu werden, welche geeignet sind, das für den Einzelnen erreichbare Maß menschlichen Glückes zu erhöhen. Über dem Kulturzweck steht ihnen der Glückszweck oder — um mit Bentham zu reden — das größtmögliche Glück der größten Anzahl.[1])

Beide Anschauungen enthalten einen berechtigten Kern, beiden haftet aber auch eine gewisse Einseitigkeit an. Während hier eine starke Tendenz zu kulturwidriger Nivellierung hervortritt, wird dort nur zu leicht die sittliche Forderung vergessen, daß der Mensch im Menschen niemals bloß ein Mittel sehen soll. Der „Herrenmoral", wie der extremste Vertreter der aristokratischen Richtung, Nietzsche, dieselbe genannt hat, erscheint unwillkürlich die bevorzugte Stellung der Hervorragenden als Selbstzweck, sie nimmt es geradezu mit Befriedigung hin, daß „die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen stärkeren Spezies Mensch," das Wohl der Meisten dem „Wohle der Wenigsten" geopfert wird. Die Masse, das nützliche und arbeitsame Herdentier, erscheint nur dazu da, um die Folie zu bilden für die Entfaltung der feinsten Blüten der Kultur, wie bei einem Baum nur der Wipfel dazu da ist, Blüten und Früchte zu treiben, während der Stamm die Last zu tragen hat. Der Gesellschaftszweck ist einzig und allein der, den ganzen Menschen das Feld zu bereiten. „Man lege einen solchen Menschen — sagt Nietzsche — in die eine Wagschale und die breite wogende Masse, die Herde, in die andere, so wird diese letztere abstürzen

---

hierzu die Unwissenheit eine notwendige Bedingung ist, nun um so schlimmer! Die Natur hält sich bei solchen Bedenken nicht auf, sie opfert ganze Gattungen, damit andere die notwendigen Lebensbedingungen finden." — Philosophische Dialoge D. A. S. 77.

[1]) Vgl. die Formulierung dieses Gegensatzes bei Aristoteles Pol. III, 7, 13. 1283b: *ἀποροῦσι γάρ τινες, πότερον τῷ νομοθέτῃ νομοθετητέον, βουλομένῳ τίθεσθαι τοὺς ὀρθοτάτους νόμους, πρὸς τὸ τῶν βελτιόνων συμφέρον ἢ πρὸς τὸ τῶν πλειόνων.*

bis an die Grenze der Möglichkeit. Denn, was sie faßt, sind nichts als Nullen." Daher Untergang oder Knechtung aller Minderbegabten!

Wem fällt bei dieser Auffassung nicht sofort das Bild ein, welches man von dem Gesellschaftsideal Platos zu zeichnen liebt? In der That ist wiederholt auf den Ideenzusammenhang hingewiesen worden, der zwischen Plato und dieser Sozialphilosophie des modernen Aristokratismus bestehen soll. Und sie selbst hat sich mit Vorliebe auf ihn berufen. Ein so ausgezeichneter Kenner des Altertums, wie Nietzsche, preist ihn, den „königlichen und prachtvollen Einsiedler des Geistes," ob seiner „Geringschätzung des Mitleides," ob seines „Pathos der Vornehmheit und Distanz." Ja selbst die Onckensche Ansicht von dem angeblich o l i g a r c h i s c h e n Grundzug des platonischen Denkens wird von ihm wiederholt. „Unter jeder Oligarchie — sagt er — liegt das tyrannische Gelüst versteckt. Jede Oligarchie zittert beständig von der Spannung her, welche jeder Einzelne in ihr nötig hat, Herr über dieses Gelüst zu bleiben. So war es z. B. griechisch. Plato bezeugt es an hundert Stellen. Plato, der s e i n e s g l e i c h e n kannte - und s i c h s e l b s t!"

Daß diese Ansicht auf den Standpunkt Platos ein falsches Licht wirft, kann nach den Ergebnissen unserer eingehenden Analyse des platonischen Staates nicht zweifelhaft sein. Allerdings ist Plato lebhaft von der Notwendigkeit überzeugt, daß — um ein bekanntes Wort von Treitschke zu gebrauchen — die Millionen ackern, schmieden und hobeln müssen, damit einige Tausend forschen und regieren können. Und er hat auf Grund dieser Überzeugung eine sehr starke Differenzierung der Gesellschaft gefordert — eine zu starke, wie wir ohne Weiteres zugeben —, allein die Art und Weise, wie er sich die Stellung der hervorragenderen Elemente des sozialen Organismus denkt, ist doch unendlich von jener Gedankenwelt der „oberen Zehntausend" entfernt, von der Herbert Spencer (the Man versus State) gemeint hat, daß sie heute noch im Wesentlichen durch die Gesellschaftsanschauungen des klassischen Altertums bestimmt werde.

Um als Repräsentant dieser Gesellschaftsanschauungen zu gelten, müßte Plato vor Allem die fortschreitende Differenzierung der Gesellschaft auf Grund einer möglichst weitgehenden Verschiedenheit der materiellen Lebenslage gefordert haben. Denn das ist es eben, was von dem geschilderten Aristokratismus mehr oder minder offen als begehrenswertes Ziel der sozialökonomischen Entwicklung hingestellt wird: die mit der Konzentrierung des Reichtums gegebene Möglichkeit einer raffinierten aristokratischen Geisteskultur, einer üppigen Entfaltung aller Blüten des höheren Lebensgenusses, freieste Bahn für jene Virtuosen des Genusses, die zugleich Virtuosen des Geistes seien, und die, wie z. B. ein W. v. Humboldt, Gentz und Heine, ihre Kräfte eben nur in der Luft eines verfeinerten sinnlichen Daseins zu entwickeln vermöchten.[1]) Ein Kulturideal, dessen volle Verwirklichung das „Opfer einer Unzahl von Menschen" voraussetzt, welche, wie Nietzsche meint, um jener „Glücklichen" willen zu unvollständigen Menschen, Sklaven und Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen.

Wie ganz anders Plato! Er verlangt für die Aristokratie seines Idealstaates überhaupt keine äußere Stellung, welche mit der materiellen Ausbeutung des wirtschaftenden Volkes oder gar mit dem Massenelend erkauft werden müßte. Die Ansicht Treitschkes, daß den Talenten als Kulturbildnern und Vermittlern eine materiell ausgezeichnete Position gebühre, würde er in dieser Fassung ohne Zweifel als eine oligarchische verworfen haben. Er deutet selber an, daß auf einem Standpunkt, bei dem das materielle Moment eine so entscheidende Rolle spielt, das Los der Hüterklasse im Idealstaat „nicht eben als ein sehr glückliches" erscheinen könne.[2]) Er verlangt ja für sie nichts, als was für die Erhaltung ihrer physischen und geistigen Leistungsfähigkeit notwendig ist: Befreiung von

---

[1]) Bekanntlich hat Treitschke in dem Aufsatz über den Sozialismus und seine Gönner (Preuß. Jahrb. 1874) diese Beispiele gewählt, um die Notwendigkeit starker wirtschaftlicher Kontraste zu erweisen.

[2]) 419.

gemeinem Mangel und von körperlicher Arbeit.[1] Es ist das bescheidene Lebensideal, zu welchem sich einmal Schiller in den Worten bekannt hat: „Um glücklich zu sein, muß ich in einem gewissen sorgenfreien Wohlstand leben, und dieser muß nicht von den Produkten meines Geistes abhängig sein.“ Das wirtschaftende Volk des Idealstaates nimmt seinen Regenten, Beamten, Soldaten die Sorge für das tägliche Brot ab, indem es ihnen einen Lohn zuteil werden läßt, bei dem sie „nicht notleiden, der ihnen aber auch nichts übrig läßt.“[2] Es ist das Minimum von Opfern, welche die Gesellschaft nun einmal bringen muß, wenn sie sich eine ihren eigenen Bestand sichernde Elite der Intelligenz und Wehrhaftigkeit erhalten will. Ein Opfer jedenfalls, für welches die Gesamtheit nach den Intentionen Platos in den Leistungen dieser Elite vollkommenen Ersatz findet, und welches sie daher im letzten Grunde nicht dieser, sondern in ihrem eigenen Interesse bringt.

Denn nicht darum wird hier ja ein Teil der Gesellschaft über alle anderen erhoben, weil ihm seine höhere Veranlagung als solche ein Recht darauf gibt, sondern darum, weil ihn diese Veranlagung zu den höchsten Leistungen für den Dienst des Ganzen befähigt. Keineswegs bloß um seiner selbst willen gelangt der Einzelne in den Kreis dieser Auserlesenen, sondern zugleich um aller Anderen willen. So wenig daher die Aristokraten Platos von dem beseelt sind, was der Vorkämpfer des modernen Aristokratismus als „Willen zur Macht“ bezeichnet hat, und so wenig ihre Existenz die rücksichtslose Opferung und den „totalen Verbrauch“ der Anderen verlangt, so wenig fühlen sich die letzteren als die Vergewaltigten und Gedrückten, als die Leidenden und Unfreien. Sie opfern sich für jene nicht in höherem Grade, als jene für sie.

---

[1] 416d: *τὰ δ' ἐπιτήδεια, ὅσων δέονται ἄνδρες ἀθληταὶ πολέμου σώφρονές τε καὶ ἀνδρεῖοι, ταξαμένους παρὰ τῶν ἄλλων πολιτῶν δέχεσθαι μισθὸν τῆς φυλακῆς τοσοῦτον, ὅσον μήτε περιεῖναι αὐτοῖς εἰς τὸν ἐνιαυτὸν μήτε ἐνδεῖν.*

[2] Vgl. die charakteristische Bezeichnung der „Wächter“ als „zäher und magerer Hunde“.

Nicht „Herren- und Sklavenmoral“ stehen sich hier in unversöhnlicher Feindschaft gegenüber, vielmehr ist es die Idee von den Pflichten der sozialen Wechselwirkung, welche Regierende und Regierte in harmonischer Eintracht verbindet.

Wir haben mit Einem Wort in dem platonischen Staat einen Versuch vor uns, das Kulturziel und das „Wohl der Wenigsten“ in Einklang zu bringen mit dem Glücksziel und dem „Wohl der Meisten“.

Der platonische Staat huldigt dem Aristokratismus durch die Schaffung seiner Hüterklasse, andererseits aber gibt er dieser Aristokratie ein allgemein staatliches Gepräge, indem dieselbe alle für den Dienst des Staates ungeeigneten Elemente abstößt und sich hinwiederum durch Heranziehung der Talente aus dem Volke beständig erneuert. So scharf ferner der durch die Verschiedenheit der Aufgaben bedingte Unterschied von Individuen und Klassen in sozialaristokratischem Sinne ausgebildet erscheint, so bedeutsam tritt in der überaus bescheidenen ökonomischen Ausstattung der höheren Klasse die sozial-demokratische Tendenz hervor, die Ungleichheit nicht über das Maß dessen emporwachsen zu lassen, was die Harmonie des Gesamtlebens erfordert. Der platonische Staat will keine Ungleichheit, welche eine große Anzahl von Händen nötigt, — statt für notwendige Bedürfnisse Aller — für die unverhältnismäßige Erhebung Einzelner über die sozialökonomische Lage ihrer Mitmenschen thätig zu sein. Er ist weiterhin demokratisch, indem er gleichzeitig das Benthamsche Prinzip der Fürsorge für Alle oder möglichst Viele auf seine Fahne schreibt und als Richtschnur für das gegenseitige Verhalten aller Bürger die Moral des gemeinsamen Mitleidens und der gemeinsamen Mitfreude proklamiert, welche die Sozialphilosophie des Aristokratismus, die Herrenmoral des Stolzes, der Eigenmacht und Härte[1]) als sozialistische Bruderschaftsschwärmerei jedenfalls weit von sich weisen würde.

Hat doch Plato aus dem Glücksprinzip sogar noch radikalere

---

[1]) Die 416c ausdrücklich zurückgewiesen wird.

Folgerungen gezogen, als selbst der ebengenannte moderne Vertreter dieses Prinzipes, Bentham. Auch dieser ist der Ansicht, daß die Summe der Glückseligkeit um so größer sei, je mehr sich das Verhältnis des Besitztums der Bürger der Gleichheit nähere. Allein der hohe Wert, den er auf den Besitz der materiellen Güter als Grundlage persönlicher Wohlfahrt legt, hindert ihn, diesen Gedanken bis zu seiner letzten Konsequenz, bis zur Forderung des Kommunismus zu verfolgen. An Stelle gleichheitlicher Verteilung des Besitzes tritt bei ihm eine gleichheitliche Verteilung der Rechte und der Macht, von der er ein hinlänglich befriedigendes Ergebnis für die Wohlfahrt der Gesamtheit erhofft, weil die Wohlfahrt, nach welcher die souveräne Gesamtheit der Bürger streben würde, stets diejenige von allen sein werde. Plato, der diese Hoffnung nicht teilt und die gleiche Verteilung der Rechte nicht bedarf, um dasselbe Ziel zu erreichen, welches hier dem politischen Demokratismus gestellt wird, schreitet um so kühner auf der Bahn der ökonomischen Gleichheit vorwärts. Da für ihn das höchste individuelle Glück nur ein geringes Maß von materiellen Gütern voraussetzt, erscheint ihm die Ausgleichung des Interesses der Minderheit an der möglichsten Intensität des für sie erreichbaren Glückes und des Interesses der Mehrheit an der möglichst extensiven Ausbreitung des Glückes als ein gerade auf dem Boden der Volkswirtschaft lösbares Problem und damit die soziale Harmonie zwischen Mehrheit und Minderheit zur Genüge verbürgt.

3.

Die Koinzidenz von Sozialismus und Individualismus im platonischen Staatsideal.

Wir sind seit Hegel gewohnt, den platonischen Staat als das Prototyp eines Sozialismus anzusehen, aus dem alle und jede individualistische Tendenz in denkbar radikalster Weise ausgemerzt ist, in dem alles individuelle Leben und Streben durch die Allgemeinheit verschlungen wird.

Der Geist der platonischen Republik besteht nach Hegel wesent

sich darin, daß alle Seiten, worin sich die Einzelheit (Individualität) als solche fixiert, im Allgemeinen aufgelöst werden, alle nur als allgemeine Menschen gelten.[1] Dieser Bestimmung gemäß, das Prinzip der Subjektivität auszuschließen, ist jeder Teil nur als Moment im Ganzen.[2] Während im modernen Staat jedes Individuum für seine Interessen sich ergehen kann (sic!), ist dies aus der platonischen Idee ausgeschlossen.[3] Plato betrachtet nur, wie die Organisation des Staates die beste sei, nicht wie die subjektive Individualität.[4] „Daß die Individuen nicht aus Achtung und Ehrfurcht für die Institutionen des Staates, des Vaterlandes handeln, sondern aus eigener Überzeugung, nach einer moralischen Überlegung einen Entschluß aus sich fassen, sich darnach bestimmen, — dieses Prinzip der subjektiven Freiheit ist ein späteres, ist ein Prinzip der modernen Zeit. In die griechische Welt ist es zwar auch gekommen, aber nur als das Prinzip des Verderbens für die griechischen Staaten und das griechische Leben. Plato wollte es verbannen und unmöglich machen in seiner Republik![5])

„Der platonische Staat," sagt Stahl, „opfert den Menschen, sein Glück, seine Freiheit, selbst seine sittliche Vollendung. Denn dieser Staat besteht nur um seiner selbst willen, um der Herrlichkeit seiner Erscheinung willen, und der Bürger ist nur dazu bestimmt, als ein dienendes Glied sich in die Schönheit seines Baues zu fügen. So hat er den darstellenden Charakter. Er ist ein Kunstwerk, das minder für seine eigenen Teile da zu sein scheint, als für den Beschauer."[6])

An Einwänden gegen diese Auffassung hat es zwar nicht ganz gefehlt,[7]) aber sie waren nicht überzeugend genug begründet, um die

[1]) Geschichte der Philosophie II, 289.

[2]) 283.

[3]) 278.

[4]) 289.

[5]) 278.

[6]) Geschichte der Rechtsphilosophie (2) 16.

[7]) Vgl. z. B. Susemihl: Platonische Philosophie II 283 und Nohle a. a. O. IX.

Herrschaft derselben zu erschüttern. Die verbreitetste moderne Darstellung, die von Zeller, steht in der Hauptsache noch ganz auf dem Standpunkte Hegels. Zeller sieht das Charakteristische der platonischen Staatsidee in der Unterdrückung aller, auch der berechtigsten persönlichen Interessen, in der Rechtlosigkeit des Einzelnen gegenüber dem Staat, in dem Prinzip, daß die Bürger um des Staates willen da seien, nicht der Staat um der Bürger willen.[1]) Im platonischen Staat muß nach Zeller der Einzelne allen persönlichen Wünschen entsagen und sich zum reinen Werkzeug der allgemeinen Gesetze, zur Darstellung eines allgemeinen Begriffes läutern. Denn dieser Staat denkt nicht daran, die Rechte der Einzelnen mit denen der Gesamtheit versöhnend zu vermitteln, weil jene in seinen Augen dieser gegenüber gar kein Recht haben,[2]) weil der Mensch überhaupt auf alle persönlichen Zwecke verzichten soll, um nur für das Ganze zu leben.[3]) Im Gegensatz zu den Staatsromanen[4]) der neueren Zeit haben hier dem einen erzieherischen Zweck des Staates alle anderen sich unterzuordnen, ihm werden alle Einzelinteressen rücksichtslos geopfert, er verlangt eine unbedingte Selbstentäußerung aller Bürger. Plato will das Privatinteresse aufheben, seine modernen Nachfolger wollen es befriedigen, jener strebt nach Vollkommenheit des Ganzen, diese nach Beglückung des Einzelnen. Jener behandelt den Staat als Zweck, die Personen als Mittel, diese die Personen als Zweck, den Staat und die Gesellschaft als Mittel.[5])

Auch die moderne Staatswissenschaft hat sich von dieser Anschauungsweise noch nicht loszumachen vermocht. Die neueste Darstellung der Staats- und Korporationslehre des Altertums, welche

[1]) Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit. (Vorträge u. Abh. S. 65.) Gesch. d. Phil. II² 921.

[2]) Der plat. Staat a. a. O. 67.

[3]) Ebd. 78.

[4]) Zeller schließt sich hier der unzutreffenden Ansicht an, welche die platonische Politie zu den Staatsromanen zählt.

[5]) Ebd. 79.

wir Gierke verdanken,[1]) schließt sich rückhaltlos dem eben genannten Satze an, daß für Plato das Individuum nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel für den Zweck des Ganzen sei. Gierke gibt zwar zu, daß von Plato „das Einzelleben als ein in sich Besonderes erkannt" ist, allein es soll in dem Gemeinleben, welches sich als naturnotwendige höhere Daseinsform im Staate verkörpert, vollkommen beschlossen sein, in ihm sein alleiniges Maß und Ziel haben, an keinem Punkte seine Schranken überragen.[2]) Die platonische Staatslehre erstrebt nach Gierke die vollkommene Absorption des Individuums durch die Gemeinschaft, sie weiß nichts von einem Rechte der Persönlichkeit;[3]) der Staat ist hier kein Mittel für die Zwecke der Individuen, sondern sich selbst Zweck.[4])

Suchen wir uns unsererseits den Ideengang Platos zu vergegenwärtigen, so ist nach den früheren Ausführungen über die allgemeine Tendenz der platonischen Staatslehre so viel ohne weiteres zuzugeben, daß das Sozialprinzip von derselben mit großer Entschiedenheit als das leitende Prinzip vorangestellt wird (*τὸ κοινὸν ξυμφέρον*!).[5]) Sie nimmt ihren Ausgangspunkt nicht von dem Individuum, macht nicht die Interessen und Wünsche des Einzelnen zur Norm für Staat und Gesellschaft, sondern die Bedürfnisse der Gesamtheit. Der Vernunftstaat will eine Ordnung des Gesamtlebens des Volkes sein, welche das größtmögliche Glück der Gesamtheit verwirklicht und diesem Ziele das Streben des Individuums nach dem eigenen größten Glück grundsätzlich unterordnet. Nicht darauf ist nach Plato die wahre Staatskunst gerichtet, daß einzelne Klassen oder Individuen das höchste Maß menschlichen Glückes erreichen auf Kosten der übrigen, sondern daß das Glück und Gedeihen der Gesamtheit der Bürger ein möglichst vollkommenes sei. Das Glückstreben des Einzelnen findet hier seine prinzipielle Schranke

[1]) Im dritten Bande des deutschen Genossenschaftsrechtes.
[2]) A. a. O. S. 8.
[3]) Ebd. S. 12.
[4]) Ebd. S. 13.
[5]) Leg. IX 875b.

in dem Grundsatz, daß es nirgends die Erhaltung und Entfaltung Anderer oder gar Aller schädigen darf. Das Glück des Ganzen ist der Maßstab, nach welchem erst das der einzelnen Teile zu bemessen ist.

Daraus folgt, daß die Organe der Gemeinschaft mit dem äußeren Zwange ausgestattet sein müssen, um den widerstrebenden Egoismus zu brechen und kein Sonderinteresse zur Geltung kommen zu lassen, welches nach ihrer Ansicht mit dem Interesse der Gemeinschaft in Widerspruch steht. Die Gemeinschaft, der Staat also entscheidet. Und diese Entscheidung ist die oberste Richtschnur für das Handeln des Einzelnen, nicht das individuelle Urteil. Denn dieses Urteil der Einzelnen ist nicht immer ein unbefangenes, weil die Meisten einseitig an das eigene Glück denken. Es gibt keine genügende Bürgschaft dafür, daß das sich selbst überlassene Individuum das Glück der Gesamtheit als Richtschnur für seine Handlungen unentwegt festhalten wird.[1]) Daher kann der Staat nicht zugeben, daß „jeder die Richtung einschlage, die ihm behagt".[2]) Eine solche Freiheit würde nur die Willkür des Individuums auf den Thron setzen, würde gleichbedeutend sein mit Anarchie und Desorganisation.

Damit erhält auch alles Glückstreben von vorneherein eine bestimmte Richtung. Das Glück, welches der Einzelne im Sozialstaat findet, kann nur ein solches sein, welches mit dem Interesse des Ganzen harmoniert. Es ist nicht ein möglichst intensives materielles Genießen, wie es der vorzugsweise auf das sinnliche Dasein gerichtete Egoismus erstrebt. Denn dadurch würde, wie Plato bemerkt, aus dem Beamten alles andere eher, als ein guter Beamter, aus dem Landwirt oder Töpfer alles andere eher, als ein guter Landwirt oder Töpfer werden.[3]) Überhaupt würde sich unter der Herrschaft eines einseitig materialistischen Eudämonismus das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit der Anderen in einer

[1]) Leg. V 731 d ff.

[2]) . . . οὐχ ἵνα ἀφιῇ τρέπεσθαι, ὅπῃ ἕκαστος βούλεται Rep. 520 a.

[3]) 420 e.

Weise gestalten, wie es mit den Lebensbedingungen der staatlichen Gemeinschaft unverträglich wäre.[1]) Diese Lebensbedingungen des Ganzen verbieten es, daß die einzelnen Bürger oder ganze Gesellschaftsklassen das Leben gewissermaßen als eine Festfeier (*πανήγυρις*) ansehen und demgemäß ihre Lebensführung einrichten. Der Staat kann nicht ein Tummelplatz für panegyrische Ungebundenheit sein, denn er ist eine Ordnung, welche nicht nur Rechte gibt, sondern vor allem Pflichten und damit Opfer auferlegt.[2]) Der Staat selbst ist ja nur das Glied eines höheren Organismus, dessen einzelne Teile bis zum denkbar kleinsten Atom herunter nach der Anordnung seines göttlichen Lenkers in dem, was sie wirken, wie in dem, was sie erleiden, der Erhaltung und Vervollkommnung des Ganzen dienen.[3]) Wie der Staat, so ist auch der Einzelne dem Universum gegenüber „nur ein Teilchen, welches, obwohl nur ein winziges Atom, doch stets auf das Ganze gerichtet mitwirkt".[4]) Die Welt ist nicht um dieses Atomes willen entstanden, sondern die Teile entstehen, weil es die Lebensbedingungen des großen Ganzen so erfordern.[5])

So wird im Gegensatz zu den Prinzipien des Egoismus, die von dem nur an sich denkenden Individuum ausgehen, bei Plato der Mensch von vorneherein zugleich als Glied der Gattung[6]) auf-

---

[1]) 421a.

[2]) 421c.

[3]) Leg. 903a: *πείθωμεν τὸν νεανίαν τοῖς λόγοις, ὡς τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ.*

[4]) 903b: *ὧν ἓν καὶ τὸ σόν, ὦ σχέτλιε, μόριον εἰς τὸ πᾶν ξυντείνει βλέπον ἀεί, καίπερ πάνσμικρον ὄν.*

[5]) *σὲ δὲ λέληθε* — wird ebd. dem Zweifler erwidert — *περὶ τοῦτο αὐτό, ὡς γένεσις ἕνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα, ὅπως ᾖ ἡ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἕνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δὲ ἕνεκα ἐκείνου.*

[6]) Des ganzen *ἀνθρώπινον γένος* Rep. 473d. — *θεῶν γε μὴν κτήματά φαμεν εἶναι πάντα, ὁπόσα θνητὰ ζῷα, ὧνπερ καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον.* Leg. 902b.

gefaßt, in welcher Eigenschaft demselben die Mitarbeit an der Vervollkommnung der menschlichen Gesamtheiten zu einer naturgemäßen und primären Lebensaufgabe wird. Da ferner der Erfolg dieser Mitarbeit wesentlich bedingt ist durch die Organisation der staatlichen Gemeinschaft, welche alle einzelnen Kräfte zur Erfüllung der menschlichen Kulturaufgaben zusammenfaßt, so werden die Pflichten gegen die Gattung von selbst zu Pflichten gegen diejenige Gemeinschaft, welche das Hauptorgan zur Erreichung der Gattungszwecke darstellt.

Soll nun aber die opferwillige Hingebung Aller an den die Gesamtheit ordnenden Staat, welche alles Recht zugleich als eine Pflicht auffaßt, zu leisten und zu dienen, — soll diese Hingebung gleichbedeutend sein mit einer solch unbedingten Selbstentäußerung und einem so völligen Aufgeben des Einzelnen in der höheren Einheit des Staates, daß daneben alles individuelle Zweckstreben verschwindet, der Mensch sich überhaupt nicht mehr als Selbstzweck, sondern nur noch als Mittel und Werkzeug für den Zweck des Ganzen fühlen kann?

Plato weiß von einer solchen Auffassung nichts. Seine Absicht wenigstens ist es nicht, die Menschen zu fleisch- und blutlosen Schemen der von ihm vertretenen Ideen zu machen. Selbst für die gewaltige Theodicee, welche in dem oben angedeuteten Sinn den einzelnen Lebewesen ihre Stellung im Weltall anweist, ist das Individuum kein so völlig bedeutungsloser Punkt neben zahllosen anderen, daß es aufhören müßte, als Ich zu fühlen. Denn gerade diese Theodicee beruft sich gegenüber dem Widerstreben „starrsinniger" Zweifler ausdrücklich darauf, daß die Annahme ihrer Lehre durchaus nicht einen Verzicht auf alle persönlichen Zwecke fordere. Sie apelliert mit dürren Worten an das wohlverstandene Eigeninteresse des Individuums, welchem das, was dem Weltganzen frommt, soweit es die allgemeinen Gesetze des Werdens gestatten, notwendig mit zu gute kommen müsse.[1] Sie behauptet eine prä-

---

[1]) Zwar heißt es (903b): *πᾶς γὰρ ἰατρὸς καὶ πᾶς ἔντεχνος δημι-*

stabilierte Harmonie zwischen dem richtig verstandenen Einzelinteresse und dem des Ganzen, dessen göttlicher Erhalter und Lenker jedem die ihm „gebührende"[1]) individuelle Lebensförderung zu teil werden läßt, also doch auch ein gewisses „Recht der Persönlichkeit" anerkennt.

Wenn nun aber nach Platos Ansicht schon im unendlichen All, das doch ausschließlich sich selbst Zweck und nicht um des Menschen willen da ist, der Mensch mehr bedeutet als ein bloßes Moment im Ganzen, wenn selbst hier das Bedürfnis nach einer „versöhnenden Vermittlung" zwischen dem Ganzen und den Ansprüchen des Menschenherzens auf die Anerkennung seiner individuellen Lebenszwecke in einer Weise betont wird, welche ganz an die individualistischen Glückseligkeitstheorien des achtzehnten Jahrhunderts und ihre Lehre von der angeblichen Identität des allgemein Nützlichen mit dem individuell Nützlichen erinnert,[2]) — wie kann da Plato die Berechtigung solcher Ansprüche gegenüber jenem Teilchen des Kosmos geleugnet haben, das sich Staat nennt und das in diametralem Gegensatz zu jenem recht eigentlich ein Organ sein soll für die Erreichung menschlicher Lebenszwecke, für die

ουργὸς παντὸς μὲν ἕνεκα πάντα ἐργάζεται πρὸς τὸ κοινῇ ξυντείνων βέλτιστον, μέρος μὲν ἕνεκα ὅλου καὶ οὐχ ὅλον μέρους ἕνεκα ἀπεργάζεται. Aber, wird sofort hinzugefügt: σὺ ἀγανακτεῖς ἀγνοῶν, ὅπῃ τὸ περὶ σὲ ἄριστον τῷ παντὶ ξυμβαίνει καὶ σοὶ κατὰ δύναμιν τὴν τῆς κοινῆς γενέσεως.

[1]) τὸ προσῆκον! 903 a.

[2]) Vgl. den bekannten Satz von Leibniz: Deus accedens effecit ut quidquid publice i. e. generi humano et mundo utile est, idem fiat etiam utile singulis atque ita omne honestum sit utile et omne turpe damnosum. Ebenso stimmt die platonische Theorie von der Koinzidenz der Glückseligkeit des Alls und der des Individuums bis zu einem gewissen Grade überein mit der theory of moral sentiments von Adam Smith, wo die Überzeugung ausgesprochen wird, daß Gott „in seinem Wohlwollen und seiner Weisheit von Ewigkeit her dies ungeheure Getriebe des Weltalls so anordnete und leitete, daß es jederzeit die größtmögliche Menge von Glück hervorbringt", weshalb er auch „in das System seiner Regierung kein partielles Übel aufnehmen könne, welches nicht für das allgemeine Beste notwendig wäre".

Verwirklichung eines möglichst hohen Maßes menschlichen Glückes? Wenn Zeller mit Emphase ausruft: „Wir werden uns nie überzeugen, daß es zur Vollkommenheit des Staatsganzen dienen soll oder daß es erlaubt sei, die wesentlichen Rechte und Interessen der Einzelnen seinen Zwecken zu opfern"; — so ist das gegenstandslos. Denn auch Plato will keine Vervollkommnung des Staatsganzen auf Kosten wesentlicher Rechte und Interessen des Einzelnen. Sein optimistischer und ideologischer Dogmatismus gibt nicht einmal die Möglichkeit zu, daß der Mensch als Atom im Natur- und Weltganzen den Zwecken desselben rücksichtslos geopfert werden könne; er kann sich keine Vollkommenheit des Alls denken, welches mit dem Interesse des Menschen an eigenem Glück und eigener Vervollkommnung im Widerspruch stünde. Wie hätte Plato bei dieser Anschauungsweise eine absolute Absorption des Individuums durch den Staat fordern können?

Dagegen spricht schon die allgemeine spekulative und religiöse Auffassung Platos. Sie steckt gerade der einzelnen Persönlichkeit rein individuelle Ziele, die weit über das staatliche Leben hinausragen. Indem sie dem strebenden Geist ein Reich der Wahrheit eröffnet, in welchem zu verweilen sein höchstes Glück bildet, gibt sie gerade den Edelsten des Volkes die Richtung auf ein Ideal, welches ihr Fühlen und Denken über die „Schattenwelt der Erscheinungen", also auch über den Staat weit hinausführt.

Die Erkenntnis, welche sich hier dem Einzelnen erschließt, wird ausdrücklich für wichtiger erklärt, als alle irdischen Interessen [1]), und ein der Erkenntnis geweihtes Leben für besser, als das Leben im Staate und für den Staat. [2]) Nur der Not und der sittlichen Pflicht gehorchend steigen die zur Leitung des Staates Berufenen von den seligen Höhen wissenschaftlicher Betrachtung herab zu den Geschäften des Lebens. Auch thun sie das keineswegs bloß um des Staates willen, sondern ebensosehr um ihrer

[1]) 519c.

[2]) 519e.

selbst willen, weil ein gut regierter Staat die unerläßliche Voraussetzung für das Gedeihen der Wissenschaft, für die erfolgreiche Pflege der idealen Interessen überhaupt bildet.[1]) Diese Interessen selbst aber weisen nach Plato immer und immer wieder gebieterisch auf ein höheres, unsterbliches Dasein, welches eine Ausgleichung irdischer Mißverhältnisse in Aussicht stellt, wie sie selbst der vollendetste Staat nicht zu erreichen vermag. Daher endigt auch der Entwurf des Idealstaates sehr bezeichnend nicht etwa, wie der Sozialstaat Fichtes, mit einer Verherrlichung der durch ihn verwirklichten Zustände, sondern mit einem Ausblick auf den Pfad, der nach dem führt, „was droben ist", und auf dem sich diejenigen, welche ihn unentwegt verfolgen, schon hienieden weniger als Bürger des irdischen Staates, denn als die künftigen Himmelsbürger fühlen. Denn sie leben der Überzeugung, daß nichts Irdisches das oberste Anrecht auf sie hat, sondern jene Macht, der „wir Sterblichen alle zu eigen gehören" d. i. Gott.

Wie kann Gierke mit dieser Anschauungsweise die Ansicht vereinigen, daß bei Plato das Einzelleben vollkommen im staatlichen Gemeinleben beschlossen sei, in ihm sein alleiniges Ziel habe, an keinem Punkte seine Schranken überrage?[2])

Aber nicht bloß die Kosmologie und Religionsphilosophie, sondern auch die Psychologie und Ethik Platos steht mit der Ansicht seiner modernen Beurteiler in Widerspruch. Allerdings hat Plato im Staat eine theoretische Auseinandersetzung über das Verhältnis der egoistischen und altruistischen Triebe der Menschenseele nicht gegeben. Dagegen finden sich in den „Gesetzen" einige Andeutungen, die auf den Standpunkt Platos ein bedeutsames Licht werfen. Er beklagt es hier als das größte aller Übel, daß die Naturanlage der meisten

[1]) 492c. S. später.

[2]) Richtiger als Gierke urteilt in dieser Beziehung Ahrens Naturrecht I⁶. 42, der den „transcendenten, das irdische Leben überragenden Zug im platonischen Erziehungsstaat" hervorhebt gegenüber Aristoteles, nach dessen Anschauung das menschliche Leben seine Befriedigung und seinen Abschluß in einem sich selbst genügenden autarkischen Staate finde.

Menschen eine tief selbstsüchtige sei. Die Meisten dächten und handelten nach dem Prinzip, daß von Natur- und Rechtswegen jeder Mensch von Liebe zu sich selbst erfüllt sei.[1] Eine Bemerkung, die zunächst den Anschein erweckt, als würde die Berechtigung der Selbstliebe absolut verneint, Selbstliebe ohne weiteres mit Selbstsucht identifiziert.

Daß das aber nicht die Meinung Platos sein kann, beweist der Einwand, den er unmittelbar darauf gegen das erwähnte Durchschnittsurteil erhebt, daß nämlich „die übertriebene Selbstliebe", *ἡ σφόδρα ἑαυτοῦ φιλία*, die Quelle aller Laster sei. Sie, also die Selbstsucht ist es, deren Überwindung von jedem gefordert wird, *τὸ σφόδρα φιλεῖν ἑαυτὸν*,[2] nicht die Verleugnung aller Selbstliebe überhaupt, ein naturwidriger Verzicht auf jegliche Bethätigung des Selbstinteresses. Nur dem selbstsüchtigen Individuum, nicht der Selbstliebe an sich tritt Plato feindlich entgegen.

Das zeigt sich recht klar in der Stellung des platonischen Menschen zum Sittengesetz. Hätte die herrschende Auffassung Recht, so hätten demselben die sittlichen Normen einzig und allein in der Form des kategorischen Imperatives der Pflicht zum Bewußtsein kommen müssen, dem sich der Einzelne blindlings zu unterwerfen hat. Plato müßte für den Einzelnen keine andere Reflexion übriglassen, als die Eine, wie muß ich handeln, damit das Bestehen und das Wohl der Gesamtheit gefördert wird? Der Gedanke an das liebe Ich und an die Vorteile, welche die Förderung des Gemeinwohles für dasselbe abwirft, hätte als treibendes Motiv des Handelns völlig in Wegfall kommen müssen.

Das ist nun aber durchaus nicht der Fall! Gerade der Ent-

---

[1] 731 d: *πάντων δὲ μέγιστον κακῶν ἀνθρώποις τοῖς πολλοῖς ἔμφυτον ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐστίν, οὗ πᾶς ἑαυτῷ συγγνώμην ἔχων ἀποφυγὴν οὐδὲ μίαν μηχανᾶται· τοῦτο δ' ἔστιν ὃ λέγουσιν, ὡς φίλος αὑτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει τ' ἐστί καὶ ὀρθῶς ἔχει τὸ δεῖν εἶναι τοιοῦτον . τὸ δὲ ἀληθείᾳ γε πάντων ἁμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν αἴτιον ἑκάστῳ γίγνεται ἑκάστοτε.*

[2] 732 a: *διὸ πάντα ἄνθρωπον χρὴ φεύγειν τὸ σφόδρα φιλεῖν αὑτόν.*

wurf des Idealstaates begnügt sich nicht damit, die sittlichen Normen als Naturbedingungen der menschlichen Gemeinschaft zu erweisen; er sucht vielmehr ihre Anerkennung von seiten des Einzelnen zugleich dadurch zu sichern, daß er Impulse zu Hilfe ruft, welche aus den Tiefen der menschlichen Natur selbst stammen.

Der platonische Mensch handelt sittlich nicht bloß um der Gemeinschaft willen, sondern auch um seinetwillen. Er fühlt sich sogar zu der Frage berechtigt: Ist das Gerechte auch subjektiv nützlich,[1]) ist es vorteilhafter als die Ungerechtigkeit?[2]) Und er handelt sittlich, indem er zugleich überzeugt ist, daß die Tugend als „die Gesundheit der Seele" ebensosehr Grundbedingung des individuellen Wohlseins ist, wie die Gesundheit des Körpers.[3]) Er denkt dabei allerdings zunächst nicht an die äußeren Erfolge der Tugend, wie Lohn, Ehre u. s. w., sondern an ihren idealen Wert, weil er eben „die Gerechtigkeit an und für sich schon als das für die Seele Beste erfunden".[4]) Allein bleibt hier nicht immer ein selbstisches, wenn auch nicht im schlechtesten Sinne selbstisches Motiv als Triebfeder des individuellen Handelns bestehen? Die getreue Befolgung des Sittengesetzes erscheint als ein Mittel zur Steigerung des persönlichen Glückes. Das Glück, welches sich an das sittliche Handeln knüpft, die individuelle Vollkommenheit, wird dem Einzelnen unzweideutig als Ziel vor Augen gestellt, in welchem er den Lohn der Tugend zu suchen hat.[5]) Er wählt das Gerechte,

---

[1]) Rep. 339b: . . . *ξυμφέρον γέ τι εἶναι καὶ ἐγὰ ὁμολογῶ τὸ δίκαιον.*

[2]) 345a: *ἐγὼ γὰρ δή σοι λέγω τό γ' ἐμὸν, ὅτι οὐ πείθομαι οὐδ' οἶμαι ἀδικίαν δικαιοσύνης κερδαλεώτερον εἶναι.* Vgl. 445a.

[3]) Ein für das individualistische Moment in Platos Ethik besonders bezeichnender Vergleich! 445b.

[4]) 612a. Vgl. 367c.

[5]) Wenn es 612d heißt, daß die Gerechtigkeit diejenigen nicht täuscht, welche sie erlangen, so wird die Lust, welche sich nach Plato an das sittliche Handeln knüpft, offenbar als eine vom Individuum erwartete Folge hingestellt, sie wird Zweck und Motiv des sittlichen Handelns zugleich.

weil diese Wahl für ihn im Leben und im Sterben die beste ist,[1]) weil er so „die höchste Glückseligkeit erreicht".[2])

Man könnte hier sogar die Frage aufwerfen, ob in dieser Anschauung nicht das subjektiv-individualistische Moment in einer Weise zur Geltung kommt, wie es der wahren Bedeutung des Sittlichen nicht entspricht. Doch begnügen wir uns mit der Feststellung der Thatsache, daß der soziale Eudämonismus Platos das subjektiv eudämonistische und subjektiv utilitarische Element keineswegs ausschließt."[3]) Geht doch Plato in seiner Rücksichtnahme auf den nimmersatten Glückseligkeitstrieb des Individuums so weit, daß er „neben den Gütern, welche die Gerechtigkeit selbst gewährt"[4]) zuletzt doch nicht umhin kann, noch des „großen und herrlichen Lohnes" zu gedenken, den sie der Menschenseele bei Göttern und Menschen erwirbt im Leben, wie nach dem Tode![5])

Der Gerechte im Sinne Platos begnügt sich nicht mit dem spinozistischen: beatitudo non praemium virtutis, sed ipsa virtus. Er erhebt vielmehr sehr entschiedene Ansprüche auf die besondere Gunst des Himmels. Er fühlt sich zu dem Glauben berechtigt, daß „wenn er in Armut, Krankheit oder sonstiges Unglück verfällt, dies ihm im Leben oder nach dem Tode zu irgend einem Heile gereichen müsse".[6]) Wird ihm doch — in der Regel wenigstens — selbst bei den Menschen der äußere Lohn seines Thuns nicht vorenthalten bleiben!

Wie der tüchtige Läufer das Ziel erreicht, den Siegespreis

---

[1]) 618e: *ὅτι ζῶντί τε καὶ τελευτήσαντι αὕτη κρατίστη αἵρεσις.*

[2]) 619b: *οὕτω γὰρ εὐδαιμονέστατος γίγνεται ἄνθρωπος.* Vgl. dieselbe Auffassung bei Thukydides (I, 42): *τό τε γὰρ ξυμφέρον, ἐν ᾧ ἄν τις ἐλάχιστα ἁμαρτάνῃ, μάλιστα ἕπεται.*

[3]) Vgl. auch die interessante Statistik über das Auftreten utilitarischer Ausdrücke in den Schriften Platos, bes. in der Republik bei Joël: Der echte und der xenophontische Sokrates S. 435.

[4]) 614a: . . . *ἆθλά τε καὶ μισθοὶ καὶ δῶρα γίγνεται (τῷ δικαίῳ) πρὸς ἐκείνοις τοῖς ἀγαθοῖς, οἷς αὐτὴ παρείχετο ἡ δικαιοσύνη κτλ.*

[5]) 612b.

[6]) 613a und übereinstimmend damit Leg. 732d.

empfängt und bekränzt wird, so wird es auch dem Gerechten ergehen; er wird gegenüber dem Ungerechten die Siegespreise bei den Menschen, Ansehen, Ehre u. s. w. davontragen. Und vollends nach diesem Leben, da harren seiner Preise, Belohnungen und Gaben, die jeden irdischen Maßstab übersteigen,[1] namenlose Wonnen,[2] während der Ungerechte jede Schuld mit zehnfachen Qualen büßen wird! — Kurz, die Tugend wird ebenso als Quelle äußeren, wie inneren Glückes erstrebt.[3] Darum werden wir — heißt es im Schlußwort der Politie[4] — die Gerechtigkeit mit Überlegung auf alle Weise üben, damit wir so mit uns selbst, wie mit den Göttern uns befreunden, und so lange wir hier verweilen und nachdem wir die Preise derselben davontrugen, ringsumher wie bekränzte Sieger unseren Lohn einsammeln,[5] kurz damit es uns sowohl hier, wie dort wohlergehe.

Es ist derselbe Standpunkt, den der sterbende Sokrates im Phaedon vertritt. Die Herrlichkeit der Seligen (*μακάρων εὐδαιμονία*) ist das Motiv, „um dessentwillen (*ἕνεκα!*) man alles thun muß, daß man im Leben der Tugend und der Vernunft teilhaftig werde. Denn schön ist der Preis und die Hoffnung groß“.[6]

Kann es etwas geben, was individualistischer gedacht wäre, als diese Lohn- und Straftheorie, diese alle Gedanken der Resignation möglichst von sich weisende Moral der Hoffnung und Furcht,

---

[1]) 614a.

[2]) *εὐπάθειαι καὶ θέαι ἀμήχανοι τὸ κάλλος* 615a.

[3]) Vgl. Apol. 30b: *οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ.*

[4]) 621c.

[5]) Anspielung auf die Tim. Gloss. p. 215 erwähnte Sitte: *Περιαγειρόμενοι νικηφόροι . οἱ νικήσαντες ἐν δημοσίῳ ἀγῶνι καὶ δῶρα παρὰ τῶν φίλων καὶ οἰκείων λαμβάνοντες καὶ περιϊόντες.* Ein in der That für Platos Auffassung sehr bezeichnender Vergleich!

[6]) 115d: *ἀλλὰ τούτων δὴ ἕνεκα χρὴ . . . πᾶν ποιεῖν ὥστε ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν· καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη.*

die so ganz und gar in dem Sehnen und Wünschen des egoistischen Menschenherzens wurzelt, bei der alles sittliche Handeln Gefahr läuft zu einer Politik der verständigen Eigenliebe zu werden? Durch diesen Wechsel auf die Sterne, durch den Hinweis auf den Ausgleich im Jenseits, auf die Fürsorge der Gottheit für den durch die Sittlichkeit zur Gottähnlichkeit sich erhebenden Menschen wird der Mensch als „Liebling der Götter“[1]) zuletzt doch wieder zum Mittelpunkt der Welt gemacht. Es triumphiert das schrankenlose Glückseligkeitsstreben des Individuums, das es nicht fassen will, daß der Mensch zugleich ein Stück Natur ist und als solches in seinem Dasein natürlichen Gesetzen unterliegt, die nur allzu oft seinen edelsten Bedürfnissen, seinen idealsten Forderungen eine unübersteigbare Schranke setzen.

Wer so individualistisch zu empfinden vermochte, der konnte in der That gegen das, was am Individualismus unzweifelhaft berechtigt ist, also auch gegen das Streben nach dem eigenen Wohlsein an und für sich nichts einzuwenden haben. Demgemäß handelt auch der platonische Mensch, „damit es ihm wohl ergehe“ (*ἵνα εὖ πράττοι*). Wohlsein aber heißt nichts anderes, als ein Zustand befriedigter Lustgefühle oder der Befreiung von Unlustempfindungen;[2]) und die Theorie der Lustgefühle gewinnt daher auch für Plato eine solche Bedeutung für Ethik und Politik, daß selbst der Entwurf des Idealstaates auf die Frage nach dem subjektiven Wert der Lustgefühle eingeht, welche die Befriedigung der verschiedenen Triebe, wie z. B. des Wissenstriebes, der Ehrbegierde, des Erwerbstriebes

---

[1]) *θεοφιλής* Philebos 39e.

[2]) Vgl. über die Identität des „guten“ und angenehmen Lebens Protag. 351b: *εἰ ἡδέως βιοὺς τὸν βίον τελευτήσειεν, οὐκ εὖ ἄν σοι δοκοῖ οὕτως βεβιοκέναι;* 354b: *ταῦτα δὲ ἀγαθά ἐστι δι’ ἄλλο τι ἢ ὅτι εἰς ἡδονὰς ἀποτελευτᾷ καὶ λυπῶν ἀπαλλαγὰς καὶ ἀποτροπάς; ἢ ἔχετέ τι ἄλλο τέλος λέγειν, εἰς ὃ ἀποβλέψαντες αὐτὰ ἀγαθὰ καλεῖτε, ἀλλ’ ἡδονάς τε καὶ λύπας;* 357a: *ἐπειδὴ δὲ ἡδονῆς καὶ λύπης ἐν ὀρθῇ τῇ αἱρέσει ἐφάνη ἡμῖν ἡ σωτηρία τοῦ βίου οὖσα κτλ.* Ein Standpunkt, der, wie die S. 386 f. angeführten Stellen der Politie und der „Gesetze“ beweisen, auch später festgehalten wird.

gewährt.[1]) Die mannigfachen durch diese Triebe bedingten Lebensrichtungen werden daraufhin geprüft, welche von ihnen die angenehmste und von Unlustgefühlen freieste sei (*τίς τούτων βίων ἥδιστος, τὸ ἥδιον καὶ ἀλυπότερον*.[2])

„Etwas seiner Natur nach so recht Menschliches — heißt es in den „Gesetzen“[3]) — sind die Gefühle der Lust und des Leides und die Begierden. Das Sinnen und Trachten aller Sterblichen ist mit Naturnotwendigkeit durch sie bedingt und beherrscht.“ Daher haben auch die Menschen, wenn sie an die Aufrichtung von Gesetzen denken, dabei fast ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Freuden und Schmerzen zu richten, wie sie sich im Leben der Gesamtheit und im Gemüte des einzelnen Individuums erzeugen.[4]) Denn auf der Art und Weise, wie man aus diesen beiden ewig fließenden Quellen schöpft, beruht das Glück des Staates, wie des einzelnen Bürgers.[5])

Es ergibt sich aus alledem die Berechtigung eines individuellen Lebensideales, d. h. des Strebens nach dem denkbar schönsten Leben, dessen Vorzug — neben der Ehre, die es bringt — darin besteht, daß es „was wir alle erstreben“, während seiner ganzen Dauer mehr der Freude, als des Leides gewährt.[6]) Da wir mit Recht wünschen, daß uns Lust zu teil werde[7]) oder daß in unserem

[1]) Rep. 580d ff.

[2]) 581c. Vgl. 588a, wo eine förmliche Bilanz gezogen wird zwischen den Lustgefühlen des „Gerechten“ und Ungerechten.

[3]) 732e: *ἔστι δὴ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λῦπαι καὶ ἐπιθυμίαι, ἐξ ὧν ἀνάγκη τὸ θνητὸν πᾶν ζῶον ἀτεχνῶς οἷον ἐξηρτῆσθαί τε καὶ ἐκκρεμάμενον εἶναι σπουδαῖς ταῖς μεγίσταις.*

[4]) 636d: *νόμων δὲ πέρι διασκοπουμένων ἀνθρώπων ὀλίγου πᾶσά ἐστιν ἡ σκέψις περί τε τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς λύπας ἔν τε πόλεσι καὶ ἐν ἰδίοις ἤθεσιν.*

[5]) Ebd.: *δύο γὰρ αὗται πηγαὶ μεθεῖνται φύσει ῥεῖν, ὧν ὁ μὲν ἀρυτόμενος ὅθεν τε δεῖ καὶ ὁπότε καὶ ὁπόσον εὐδαιμονεῖ, καὶ πόλις ὁμοίως καὶ ἰδιώτης καὶ ζῶον ἅπαν κτλ.*

[6]) 733a: *κρατεῖ καὶ τούτῳ, ὃ πάντες ζητοῦμεν, τῷ χαίρειν πλείω, ἐλάττω δὲ λυπεῖσθαι παρὰ τὸν βίον ἅπαντα.*

[7]) 733b: *ἡδονὴν βουλόμεθα ἡμῖν εἶναι.*

Leben wenigstens die Lustgefühle überwiegen,[1]) so muß sich in dem glücklichsten Leben, dessen der Mensch fähig ist, mit den unentbehrlichen sittlichen Gütern auch das verbinden, was uns „lieb und angenehm ist“.[2]) Gerade ein sittliches Leben bewährt sich von diesem Standpunkte aus als das Bessere und Begehrenswertere, weil es „in Beziehung auf Leib und Seele angenehmer ist, als ein der Schlechtigkeit ergebenes, weil die Tugend bewirkt, daß der gute Mensch ein glücklicheres Leben führt, als der Schlechte.“ Und ähnliches gilt von der Erkenntnis, von der in einem früheren, eine ausführliche Theorie der Lustgefühle enthaltenden Dialog gerühmt wird, daß durch die mit ihr verbundenen Genüsse (*αἱ τῶν μαθημάτων ἡδοναί*) eine vollkommenere Befreiung der Lust von der Unlust zu erreichen ist, als durch irgend welche andere Genüsse.[3]) Ein der Erkenntnis geweihtes Leben wird in der Politie zugleich als das angenehmste (*βίος ἥδιστος*) bezeichnet, weil die mit ihm verbundenen Lustgefühle nach Inhalt und Dauer alle andere Lust überträfen.[4]) Ohne die Süßigkeit dieser Lustempfindungen würde selbst das Leben des Denkers nicht lebenswert sein.[5])

Ist es nach alledem zuviel gesagt, wenn wir den Satz auf-

---

[1]) 733c: *ἐν ᾧ μὲν βίῳ . . . ὑπερβάλλει τὰ τῶν ἡδονῶν, βουλόμεθα, ἐν ᾧ δὲ τὰ ἐναντία, οὐ βουλόμεθα.*

[2]) 733d: *τίνες δὴ καὶ πόσοι εἰσὶ βίοι, ὧν πέρι δεῖ προελόμενον τὸ βουλητόν τε καὶ ἑκούσιον, ἀβούλητόν τε καὶ ἀκούσιον ἰδόντα, εἰς νόμον ἑαυτῷ ταξάμενον, τὸ φίλον ἅμα καὶ ἡδὺ καὶ ἄριστόν τε καὶ κάλλιστον ἑλόμενον ζῆν, ὡς οἷόν τ' ἐστὶν ἄνθρωπον μακαριώτατα;* — Ebenso Rep. 580c. Der Sittlichste zugleich der Glücklichste! Plato berührt sich auch hier unmittelbar mit der Moralphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts. Leslie Stephen hätte ebensogut von Plato wie von Hutcheson sagen können, daß nach ihm infolge einer prästabilierten Harmonie der Zeiger des moralischen Sinnes stets auf Handlungen gerichtet sei, die das größte Glück erzeugen. Vgl. Hasbach: Adam Smith I 103.

[3]) Philebus 52b.

[4]) Rep. 582a ff. 583a. 585e. 586e.

[5]) Phileb. 21e: *εἴ τις δέξαιτ' ἂν αὖ ζῆν ἡμῶν φρόνησιν μὲν καὶ νοῦν καὶ ἐπιστήμην . . . κεκτημένος, ἡδονῆς δὲ μετέχων μήτε μέγα μήτε σμικρὸν μηδ' αὖ λύπης, ἀλλὰ τὸ παράπαν ἀπαθὴς πάντων τῶν τοιούτων;*

stellen, daß für die hier ausgesprochene Anschauungsweise der Wert des Lebens sich wesentlich mit nach dem Reinertrag an Lustgefühlen bestimmt, welches es bringt?[1]) Es ist daher eine völlige Verkennung des Standpunktes Platos, wenn derselbe von Zeller als Vertreter eines rein sozialen Eudämonismus (des ausschließlichen Strebens nach der Vollkommenheit des Ganzen) in einen kontradiktorischen Gegensatz gesetzt wird zu seinen modernen Nachfolgern, wie Thomas Morus und Fichte, als den Vertretern eines rein individualistischen Sozialismus (des Strebens nach der Beglückung des Einzelnen).

Die Menschen des platonischen Idealstaates sind von demselben energischen Glücksbedürfnis erfüllt, wie die Utopier des Morus und die Bürger des geschlossenen Handelsstaates. Sie denken gar nicht daran, gegenüber der Gesamtheit „allen persönlichen Wünschen zu entsagen" oder gar sich „zur Darstellung eines allgemeinen Begriffes zu läutern". Ihr Empfinden und Handeln erscheint keineswegs ausschließlich altruistisch motiviert. Sie wissen zwar, daß das menschliche Einzelleben nicht schlechthin Selbstzweck sein darf, allein sie halten ebenso entschieden daran fest, daß es auch nicht schlechthin Mittel für die Förderung der Gattung oder eines menschlichen Gattungsverbandes d. h. des Staates sein könne. Daher beantwortet der platonische Mensch z. B. die Frage nach der Entstehungsursache des Staates mindestens ebensosehr vom Standpunkt des Individuums aus, wie dem der Gattung. Er gibt nicht einmal zu, was doch selbst Individualisten, wie Grotius und Locke annehmen, daß es ein uninteressierter Trieb, das Gattungsgefühl, der Sozialtrieb gewesen sei, welcher die Menschen zur staatlichen Gemeinschaft zusammengeführt habe. Der Staat entsteht ihm vielmehr recht eigentlich aus dem Selbsterhaltungsbedürfnis des Individuums, „da keiner von uns für sich selbst existieren kann, sondern jeder vieler Anderer bedarf".[2]) — „Indem der Eine den Anderen

---

[1]) Vgl. die eigentümliche Abschätzung der Lust- und Schmerzquanta im Leben des Gerechten und Ungerechten; eine förmliche Lustbilanz Rep. 588a.

[2]) Ebd. 369b: *Γίγνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγῷμαι, ἐπειδὴ*

für verschiedene Zwecke zu Hilfe nimmt, versammelten wir — vieler Dinge bedürftig — viele Genossen und Helfer an Einem Wohnort und legten diesem Zusammenwohnen den Namen Staat bei."[1]) — Es ist also das Interesse, „um dessenwillen, — wie es ausdrücklich heißt, — wir einen Staat gründeten".[2]) Die Individuen treten zu einer Gemeinschaft zusammen, um einen Verkehr zu organisieren, der es ihnen ermöglicht, einander die Früchte ihrer Arbeit mitzuteilen;[3]) eine Mitteilung, bei der jeder — sei es als Gebender oder als Empfangender eben am besten sein Interesse zu befriedigen glaubt.[4]) Die Individuen fügen sich in einen staatlichen Verband, weil sie wissen, daß „es so für sie selbst besser ist".

Man sieht, Platos Politie zwingt durchaus nicht zu einem Verzicht auf die Frage: Was leistet der Staat für die Beglückung des Einzelnen? Ebensowenig denken die Bürger des Gesetzesstaates an einen solchen Verzicht. Mit der Frage, wie der Staat am zweckmäßigsten einzurichten sei, verbinden sie unmittelbar die andere, wie der Einzelne als solcher am besten zu leben vermöge.[5]) Und wenn selbst Fichte, „der strenge Moralphilosoph", den Bürgern seines Sozialstaates verkündet, daß jeder „so angenehm leben soll, als er vermag",[6]) so glauben auch die Bürger Platos

---

τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής· ἢ τίν' οἴει ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν; οὐδεμίαν, ἦ δ' ὅς.

[1]) 369c: οὕτω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον ἐπ' ἄλλου, τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρείᾳ, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνούς τε καὶ βοηθούς, ταύτῃ τῇ ξυνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα.

[2]) 371b: ὧν δὴ ἕνεκα καὶ κοινωνίαν ποιησάμενοι πόλιν ᾠκίσαμεν. Vgl. 372a: χρείᾳ τινὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους.

[3]) 371b.

[4]) 369c: Μεταδίδωσι δὴ ἄλλος ἄλλῳ, εἴ τι μεταδίδωσιν, ἢ μεταλαμβάνει οἰόμενος αὑτῷ ἄμεινον εἶναι.

[5]) Leg. 702a: ταῦτα γὰρ πάντα εἴρηται τοῦ κατιδεῖν ἕνεκα, πῶς ποτ' ἂν πόλις ἄριστα οἰκοίη, καὶ ἰδίᾳ πῶς ἄν τις βέλτιστα τὸν αὑτοῦ βίον διαγάγοι.

[6]) Geschlossener Handelstaat S. W. III 412.

Anspruch zu haben auf den *βίος ἥδιστος*,[1]) zu dem ihnen eben der Vernunftstaat der sicherste Führer zu sein verspricht, weil er mit dem öffentlichen zugleich das individuelle Glück verbürgt.[2]) Vom Standpunkt des platonischen Eudämonismus ist das Individuum genau ebenso zu der Frage berechtigt, in welchem Maße es seine Rechnung im Staate finde, wie etwa von dem Standpunkt des in dieser Hinsicht ganz individualistisch gedachten Systems des gesellschaftlichen Utilitarismus in der Formulierung Iherings. „Bekomme ich für meinen Einschuß ein entsprechendes Äquivalent, macht sich das, was ich dem Staate leiste, bezahlt in dem, was ich von ihm erhalte? Bekommen nicht andere im Verhältnis zu mir mehr, als ihnen gebührt, entspricht die Verteilung der Vorteile der staatlichen Gemeinschaft über sämtliche Mitglieder den Grundsätzen der Gerechtigkeit?"[3]) — all diese Fragen nach dem „Zweck im Recht" stellt sich auch der platonische Mensch.

Allerdings hat dieser individualistische Eudämonismus Platos nichts von vulgärem Hedonismus an sich. Alles Glückstreben des Einzelnen erhält hier unbedingt Regel und Richtschnur durch die Forderungen der Vernunft und Sittlichkeit. Allein ist das etwa bei Morus oder gar Fichte weniger der Fall? Und gehört nicht gerade das frohsinnige von dem gesundesten Individualismus erfüllte Völkchen der Utopier zu den eifrigsten Verehrern Platos? Seine Schriften sind die gelesensten in Utopien, doch wohl ein Beweis dafür, wie nahe sich ihr Inhalt mit den Lebensidealen des Volkes berührt. In der That handelt und empfindet dasselbe in vielen Dingen ganz platonisch und wenn auch in seiner Moralphilosophie und Lebenspraxis unter den Bedingungen menschlichen

---

[1]) Vergleiche die S. 385 f. angeführten Stellen. Protag 351b und Rep. 580d.

[2]) Rep. 473e. Dadurch legitimiert er sich eben als der beste Staat, *ὅτι οὐκ ἂν ἄλλη τις εὐδαιμονήσειεν οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ*. Vgl. Leg. 875b.

[3]) Ihering: Zweck im Recht I 537.

Glückes die äußeren Güter mehr zur Geltung kommen, als in der theoretischen Wertung derselben bei Plato, so sind die Utopier doch weit entfernt, die Glückseligkeit im Sinne des Hedonismus der Sinnenlust gleichzusetzen. Vielmehr wird von ihnen ebenso entschieden wie von Plato der sehr verschiedenartige Wert der einzelnen Lustformen und der weitaus überwiegende sittliche Wert der geistigen Genüsse anerkannt. Auch sie „mischen den Honig der Lust mit dem klaren nüchternen Wasserquell der Einsicht".[1])

Nichts könnte auf die ganze Tendenz des platonischen Staatsideals ein bedeutsameres Licht werfen, als die Thatsache, daß der Vater des modernen Sozialismus und die Bürger seines Idealstaates, — weit entfernt, sich in einem prinzipiellen Gegensatz zu Plato zu fühlen, wie man fälschlich angenommen hat, — sich mit Begeisterung gerade zu den platonischen Lebensidealen bekennen. Wäre das nicht ein psychologisches Rätsel, wenn diese Ideale an sich schon und prinzipiell eine systematische Ertötung alles individuellen Lebens und Strebens bedeutet hätten?

In der That enthält denn auch die platonische Staatstheorie individualistische Züge genug, welche man nur darum übersehen hat, weil man unter dem Einfluß des extremen Individualismus der Aufklärung und des Naturrechtes die Grundanschauungen Platos

[1]) Mit Plato unterscheiden sie die wahre Lust von der Scheinlust und den „thörichten" Freuden des großen Haufens. So wenig wie Plato dulden sie in ihrem Staat die „inanium voluptatum artifices" und die otiosa turba der Müßiggänger. Die höchste Lust ist auch ihnen die, welche mit der „Betrachtung der Wahrheit" verbunden ist. Alle andere Lust findet ihre Grenze in der Nüchternheit, Mäßigkeit, Arbeitsamkeit, in der stetigen Rücksichtnahme auf das Wohl der Anderen und des Ganzen. Und so hoch auch die Utopier die Lust stellen als Bedingung irdischen Glückes, so gilt ihnen doch, wie Plato, nichts im Leben als größeres Glück, denn ein seliger Tod. Der schmerzlichste Tod, der zu Gott führt, erscheint ihnen besser, als das glücklichste Leben, weshalb sie denn auch voll Begeisterung die Geschichte vom Opfertod der Märtyrer und die Predigt vom Heiland annehmen! Das höchste Glück des Lebens sehen sie mit Plato in der Erhebung über den Dienst der Leiblichkeit zur Freiheit des Geistes.

von vorneherein in Bausch und Bogen verwarf und zu einem unbefangenen Durchdenken des Einzelnen nicht fähig war. Die Menschen der Renaissance, welche die Antike nicht durch diese Brille des Doktrinarismus ansahen, hatten auch dafür ein scharfes Auge. So konnte es z. B. einem Thomas Morus unmöglich einfallen, sich deswegen wie z. B. Zeller[1]) im Gegensatz zur „hellenischen Staatsidee" zu fühlen, weil die Griechen „sich ein menschenwürdiges Dasein überhaupt nur im Staate zu denken wissen", oder weil dieselben eine „Verletzung berechtigter Interessen der Einzelnen überall da nicht anerkennen, wo das Staatsinteresse dieses fordert (sic!), überhaupt den Staat nicht für verpflichtet hielten, seinen Angehörigen ein größeres Maß von Rechten zu gewähren, als es seine eigenen Zwecke mit sich bringen".[2]) In allen diesen Punkten hat eben Morus die Anschauung der Antike durchaus geteilt, ebenso wie die moderne Staatslehre, soweit sie sich von den Illusionen des doktrinären Liberalismus emanzipiert hat. Wer dagegen noch so sehr im Banne des naturrechtlichen Individualismus steht, daß er, wie Zeller, dem Staate das Recht zur Beschränkung der Interessen und Rechte des Individuums in dem eben angedeuteten Umfang prinzipiell abspricht, wer mit Zeller von der „naturwüchsigen" Entwicklung der Einzelnen und der Gesellschaft ein so befriedigendes Ergebnis erwartet, daß er sich ohne weiteres auf den „aus der freien Bewegung der Einzelnen sich erzeugenden Gemeingeist" verlassen zu können glaubt und daher „eine selbständige Repräsentation der Staatsidee" für unnötig erklärt,[3]) wer sich sogar ein menschenwürdiges Dasein außerhalb des Staates denken kann,[4]) bei dem ist es nicht anders zu erwarten, als daß er bei Plato eben nur den denkbar extremsten Sozialismus zu sehen vermag, der das Individuum in jeder Beziehung prinzipiell den Staatsgedanken geopfert habe.

[1]) Der platonische Staat a. a. O. S. 80.

[2]) Zeller ebd.

[3]) Wie Zeller: Gesch. der Phil. II⁴ (1) S. 920.

[4]) Wie Zeller: Plat. Staat S. 80.

Hätte diese Auffassung recht, dann würde es überhaupt keinen Staat geben, der nicht auf einer Vergewaltigung des Individuums beruhte. Denn wo ist ein Staat, der ein „berechtigtes" Interesse der Einzelnen gegen das Staatsinteresse, ein „Recht" des Einzelnen gegen den Staat in Wirklichkeit anerkannt? Der Vorwurf, den Zeller vom Standpunkte einer falschen naturrechtlichen Metaphysik z. B. gegen Fichte erhebt, daß sein ganzes sozialistisches Gebäude einer „naturrechtlichen Grundlage" entbehre,[1] ist gar kein Vorwurf. Denn der Staat kann ein „Recht" nur im Staat und durch den Staat anerkennen, kein „Gesetz", das mit uns geboren; er kann nicht zugeben, daß ihm die einzelnen Individuen als souveräne Inhaber von ursprünglichen „Rechten" gegenüberstehen, die der Staat bereits vorgefunden und die er als absolute Grenze seines Rechtes anerkennen müsse, zu dessen Schutz er von den Einzelnen ins Leben gerufen sei. Der Staat würde sich selbst negieren, wenn er nicht grundsätzlich seine Befugnisse ebenso, wie die Pflicht des Einzelnen zum Gehorsam als rechtlich unbegrenzt setzen würde, mag der Spielraum, den er der individuellen Selbstbestimmung gestattet, ein noch so ausgedehnter sein.[2] Es kann also auch beim platonischen Staat nicht die Rede davon sein, daß er deswegen, weil er sein Recht als das höhere setzt, das Individuum grundsätzlich geopfert habe.

Übrigens ist ja Plato selbst so sehr ein Kind seiner Zeit und

---

[1] Fichte als Politiker. Vorträge und Abh. S. 166.

[2] Vgl. die schöne Ausführung von Paulsen: Ethik S. 799. Wie sehr Zeller in diesen Dingen unter dem Einfluß ungeschichtlicher Zeitanschauungen steht, beweist seine Bemerkung gegen Fichte a. a. O. 165: „Es ist unrichtig, daß das Eigentumsrecht erst im Staate entstehe, sondern der Staat findet es ebenso, wie die Unverletzlichkeit der Person und der Verträge als ein natürliches Recht des Einzelnen vor, das er nicht zu schaffen, sondern nur zu ordnen und zu schützen hat (!!). Übrigens irrt Zeller, wenn er glaubt, daß auf der naturrechtlichen Grundlage der „natürlichen Freiheit" notwendig auch ein freiheitliches wirtschaftspolitisches Gebäude errichtet werden müsse. Vgl. z. B. was Hasbach: Untersuchungen über Adam Smith S. 195 von Hutcheson, dem englischen Bearbeiter des pufendorfischen Naturrechtes, anführt.

ihres sozialpolitischen Nationalismus, steht selbst so durchaus auf dem Boden einer naturrechtlichen Metaphysik, daß er, wenn auch kein Recht gegen den Staat, so doch naturrechtlich begründete Ansprüche des Individuums an den Staat entschieden anerkennt, wie bereits aus dem bisher Gesagten hervorgeht und später bei der Analyse seines Gerechtigkeits-, Freiheits- und Gleichheitsprinzipes noch deutlicher werden wird.

Nun ist freilich auch das Maß freier Bethätigung, welches der Vernunftstaat dem Einzelnen thatsächlich einräumt, überaus eng begrenzt. Er zwingt mit unwiderstehlicher Gewalt die Individuen in die festbestimmten Bahnen, welche durch die Staatsidee vorgezeichnet sind. Die Auffassung des Staates als eines einheitlichen Organismus ist bis zu der utopischen Forderung überspannt, daß ein absoluter Sozialwille die einzelnen Individuen zu einer sozialen Lebensgemeinschaft verschmelze, in der das Streben und Handeln selbständig empfindender und denkender Wesen genau ebenso harmonisch ineinandergreifen soll, wie die Funktionen der seelenlosen Teile eines organischen Naturganzen. Und dieses Ziel wird durch eine zentralisierte Staatsleitung zu erreichen versucht, welche alle Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens von oben und von Einer Stelle aus lösen, alles individuelle Sein und Thun in die Sphäre staatlichen Einflusses und staatlicher Ordnung hineinziehen soll.

Allein selbst diese extrem-sozialistische Organisationsform, die sich zu ihrer Verwirklichung und Vervollkommnung des Individuums als unbedingt abhängigen Werkzeuges bedient, ist — was ihren Endzweck betrifft — keineswegs so konsequent anti-individualistisch gedacht, wie man gewöhnlich annimmt. Wenn Schmoller einmal von Fichte gesagt hat, „er sei zu sehr vom germanischen Geist entsprossen, um das Individuum ganz untergehen zu lassen in dem Getriebe der Maßregelung",[1] so kann man in ähnlichem Sinne

---

[1] J. G. Fichte. (Zur Litteraturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften S. 62.)

auch von Plato sagen: Er ist viel zu sehr Hellene, er steht selbst zu sehr auf dem Boden der die ganze hellenische Ethik und Sozialphilosophie beherrschenden eudämonistischen Grundanschauung,[1]) als daß er sich eine vollendete Organisation des sozialen Ganzen zu denken vermöchte ohne die gleichzeitige Befriedigung des individuellen Glückstrebens und der berechtigten Lebenszwecke der Einzelnen, der allein wirklich lebenden, bedürfenden, fühlenden menschlichen Individuen. Es ist einer der Grundgedanken seines ganzen Systems, daß im Vernunftstaat selbst der äußerste Zwang nur ein Zwang zum Glücke sein wird, — auch für den Einzelnen!

Nun hat man allerdings im Sinne der herrschenden Auffassung gemeint: Der Sokrates der Politeia erkläre ja selber ausdrücklich, daß es in der That gar „nicht seine *Absicht* sei, Einzelne glücklich zu machen, sondern das Ganze.“[2]) Allein kommt in dieser Formulierung der Sinn der betreffenden Stelle wirklich voll und ganz zum Ausdruck?

Es handelt sich hier um die Widerlegung des Einwandes, daß die Philosophen und Krieger des Vernunftstaates nicht eben *sehr* glücklich (*πάνυ τι εὐδαίμονες*) zu nennen seien, da sie zwar den ganzen Staat in ihrer Gewalt, aber infolge ihres Verzichtes auf materiellen Besitz und Genuß keinen Vorteil von der Herrschaft hätten.[3]) Wäre die herkömmliche Beurteilung des platonischen Staates die richtige, so müßte Sokrates auf diesen Einwand einfach erwidern: „Da der Staat nur Selbstzweck, das Individuum einzig und allein dienendes Mittel für die Zwecke des sozialen

---

[1]) Vgl. Heinze: Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie. Abh. der sächs. Ges. d. Wissensch. XIX 615 ff. Wie Eucken angesichts der hier und im Text hervorgehobenen Thatsachen behaupten kann, es sei der antiken Lebensanschauung *überhaupt* eigentümlich, daß das Individuum *nirgends* als Selbstzweck erscheint, ist mir unbegreiflich. — Lebensanschauungen großer Denker 123. Die Suggestion, welche die überlieferte Lehre von einer angeblichen „antiken Staatsidee“ ausübt, macht blind gegen die offenkundigsten Thatsachen der Geschichte.

[2]) So Dietzel Rodbertus II, 22.

[3]) 419 f.

Körpers ist, so hat es überhaupt keinen Anspruch auf Befriedigung seines eigenen Glücksstrebens im Staat und durch den Staat." Wie lautet nun aber die Antwort in Wirklichkeit?

Zunächst wird entschieden bestritten, daß von einem besonderen Glück der genannten Klasse nicht die Rede sein könne. Es wäre im Gegenteil unter solchen Lebensbedingungen nicht zu verwundern, wenn sie sogar des allerhöchsten Glückes teilhaftig würde! Es wird also die Aufwerfung des individuellen Glücksproblems keineswegs als unzulässig abgelehnt, sondern als berechtigt anerkannt. Was zurückgewiesen wird, ist nur eine einseitige Lösung dieses Problems zu Gunsten einer bestimmten Zahl von Individuen. Insoferne wird die Frage als falsch gestellt bezeichnet, als sie sich auf das Glück einer besonderen Klasse bezieht. Denn „nicht in der Absicht," fährt Sokrates fort, „gründen wir unseren Staat, daß ein einzelner Stand (*ἕν τι ἔθνος*) vor Allen (*διαφερόντως!*) beglückt sei, sondern daß es möglichst die ganze Gemeinde sei (*ὅ τι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις*)[1], d. h. die ganze Bürgerschaft.[2] Es dürfen nicht einige Wenige als Träger des im Staate zu verwirklichenden Glückes ausgeschieden werden.[3]

Man sieht, es handelt sich an dieser Stelle gar nicht um den Gegensatz zwischen dem abstrakten Kollektivindividuum Staat und seinen Organen, sondern um den Gegensatz konkreter Vielheiten, d. h. der Gesamtheit der zu einem Staate vereinigten Individuen, dem Volksganzen einerseits und einer besonderen Gruppe derselben andererseits.[4] Daher wird die Frage noch bestimmter

---

[1]) 420b.

[2]) Für die Berechtigung dieser Übersetzung spricht auch Leg. 742de und 743c, wo direkt das Glück der Bürger als Ziel der Gesetzgebung bezeichnet wird. — Vgl. übrigens auch Rep. 500e und Leg. 945d.

[3]) 420c: *νῦν μὲν οὖν ὡς οἰόμεθα τὴν εὐδαίμονα* (sc. *πόλιν*) *πλάττομεν οὐκ ἀπολαβόντες ὀλίγους ἐν αὐτῇ τοιούτους τινὰς τιθέντες, ἀλλ᾽ ὅλην.*

[4]) Darüber darf auch der hier gebrauchte Vergleich des Gesetzgebers mit dem Maler, der eine Statue zu bemalen hat (420c), nicht hinwegtäuschen. Plato kann hier diesen Vergleich gebrauchen, weil für ihn, wie wir sehen werden, ein Gegensatz zwischen dem Interesse des Staates als selbständigen

dahin formuliert: Soll die Hüterklasse so gestellt sein, daß in ihr das höchste Glück erwachse oder sollen wir mit Rücksicht auf den ganzen Staat erforschen, ob es in diesem sich finde?[1] Der Staat soll nicht ein einseitig ausgebeutetes Machtmittel in der Hand der herrschenden Klasse sein, sondern er soll eine möglichst allgemeine Glückseligkeit, das Glück möglichst der gesamten Bürgerschaft verwirklichen. Denn — so heißt es weiter — so wird er am meisten den Forderungen der Gerechtigkeit entsprechen.[2]

Der Gerechtigkeit! Ist etwa jene andere Frage, ob der Staat die Glückseligkeit der Einzelnen als seine Aufgabe zu betrachten habe, oder ob die Individuen nichts sind, als „Material", welches die Politik zu verarbeiten hat im Dienste der Vervollkommnung des höchsten Organismus, des Staates, ist diese Frage eine Frage der Gerechtigkeit?

Wie sich Plato das Glück des „ganzen Staates" denkt, zeigt der weitere Verlauf der Darstellung, aus der unzweideutig hervorgeht, daß die Voraussetzung dieses Glückes das der Einzelnen ist. Damit der „ganze Staat" glücklich sei, müssen möglichst alle Bürger es sein, nicht in der Weise, daß Jedermann einem schrankenlosen Genußstreben folgen kann, — das würde die bürgerliche Gemeinschaft selbst unmöglich machen,[3]) — sondern daß jedem Einzelnen das zu Teil wird, was ihm gebührt (*τὰ προσήκοντα*).[4] Und an einer späteren Stelle, an der Plato wieder auf diese Erörterung zurückkommt, heißt es: Damit nicht ein Übermaß des Glückes auf Eine Klasse sich häufe, sondern daß das Glück im ganzen Staate

---

Zwecksubjekts (intérêt général) und dem (wohlverstandenen) Interesse der Gesamtheit seiner Bürger (dem intérêt de tous) nicht existiert.

[1]) 421 b: *σκεπτέον οὖν, πότερον πρὸς τοῦτο βλέποντες τοὺς φύλακας καθιστῶμεν, ὅπως ὅ τι πλείστη αὐτοῖς εὐδαιμονία ἐγγενήσεται, ἢ τοῦτο μὲν εἰς τὴν πόλιν ὅλην βλέποντας θεατέον, εἰ ἐκείνῃ ἐγγίγνεται κτλ.*

[2]) 420 b: *ᾠήθημεν γὰρ ἐν τῇ τοιαύτῃ μάλιστα ἂν εὑρεῖν δικαιοσύνην καὶ αὖ ἐν τῇ κάκιστα οἰκουμένῃ ἀδικίαν, κατιδόντες δὲ κρῖναι ἄν, ὃ πάλαι ζητοῦμεν.*

[3]) 420 e f.

[4]) 419 d.

sich finde, müssen die Bürger so erzogen werden, daß sie einander gegenseitig an dem Nutzen teilnehmen lassen, den ein jeder der Gesamtheit bringen kann.[1]) Man sieht, was der Gemeinschaft förderlich ist, erscheint bei dieser Auffassung gleichzeitig auch als ein Förderungsmittel individuellen Wohles.

Wie groß allerdings der Anteil der einzelnen Klassen an der allgemeinen Glückseligkeit sein wird, läßt Plato dahingestellt. Er erklärt seine Aufgabe für gelöst, wenn es ihm gelungen ist, für den Staat die Organisationsform zu finden, welche diese allgemeine Glückseligkeit zu erzeugen vermag.[2]) Allein es wird dadurch an der ganzen Auffassung nicht das Geringste geändert. Denn dieser Verzicht liegt ja in der Natur der Sache selbst, d. h. in den unvermeidlichen Schranken, welche allem geschriebenen Recht gesetzt sind. Der „Gesetzgeber" ist eben von vorneherein nicht in der Lage für die Verwirklichung der distributiven Gerechtigkeit im Einzelnen genaue Normen aufzustellen, weil jede einmal fixierte rechtliche Ordnung zu sehr auf den Durchschnitt berechnet, zu wenig elastisch ist, um das suum cuique in idealer Weise verwirklichen zu können.[3])

Der Gesetzgeber, der seine Satzungen „für Alle insgesamt" gibt, ist einfach nicht im Stande, genau jedem Einzelnen das ihm Gebührende zuzuerteilen" (*ἀκριβῶς ἐπὶ ἑκάστῳ τὸ προσῆκον ἀποδιδόναι*).[4]) Also nicht, weil er dem individuellen Glücksstreben jeden Anspruch auf Berücksichtigung abspricht, sondern im Gegenteil, um eine gerechte Befriedigung desselben zu ermöglichen, läßt

---

[1]) 519e: *ἐπελάθου, . . . ὅτι νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἕν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι, ξυναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ, ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελείας, ἣν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὦσιν ὠφελεῖν κτλ.*

[2]) 421c: *καὶ οὕτω ξυμπάσης τῆς πόλεως αὐξανομένης καὶ καλῶς οἰκιζομένης ἐατέον, ὅπως ἑκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἡ φύσις ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας.*

[3]) S. oben S. 295 f.

[4]) *Πολ.* 295a.

der Verfassungsentwurf des Idealstaates die Frage seinerseits ungelöst. Denn sie soll deshalb nicht etwa überhaupt ungelöst bleiben! Gerade dazu hat ja der Vernunftstaat seine idealen Staatsmänner, die frei von den Fesseln des Irrtums und starrer Satzung jederzeit allen Bürgern „das nach Vernunft und Kunst Gerechteste zu gewähren"[1]) und jene Koincidenz des öffentlichen und individuellen Glückes herbeizuführen vermögen, welche eben den Vernunftstaat zum besten Staate macht.

Und beruht nicht eben darauf auch die ganze Hoffnung Platos, den Einzelnen auf dem Wege vernunftgemäßer Überzeugung zu freiwilliger Unterwerfung unter die Prinzipien des Vernunftstaates bestimmen zu können? Man vergegenwärtige sich nur das Argument, welches ihm als das überzeugungskräftigste erscheint. Es ist ein entschieden individualistisches!

Plato geht nämlich dabei von dem Satze aus, daß alle individuelle Fürsorge am meisten Demjenigen gewidmet wird, was man liebt. Vor Allem aber — meint er — lieben wir das, womit uns die engste Interessengemeinschaft verbindet, oder — um mit Plato zu reden — für welches wir eben dasselbe ersprießlich halten, wie für uns selbst, und wovon wir glauben, daß es bei seinem Wohlergehen zumeist auch uns wohl ergehe und im gegenteiligen Falle schlecht.[2]) Das gilt aber nach Plato recht eigentlich vom Staat. Es ist also nicht einseitig die starre, nur Opfer heischende Pflicht, welche den Einzelnen an das Gemeinwesen kettet, sondern zugleich die Sympathie, die aus der Zuversicht erwächst, daß er, indem er sich in den Dienst des Ganzen stellt, am besten zugleich für die eigene Wohlfahrt sorgt. Der Bürger des platonischen Staates ist überzeugt, daß es für das Besondere

---

[1]) Vgl. die Stelle oben S. 296 Anmerk. 5.

[2]) 412d: *κήδοιτο δέ γ' ἂν τις μάλιστα τούτου, ὃ τυγχάνοι φιλῶν. — ἀνάγκη. — καὶ μὴν τοῦτο γ' ἂν μάλιστα φιλοῖ, ᾧ ξυμφέρειν ἡγοῖτο τὰ αὐτὰ καὶ ἑαυτῷ, καὶ ὅταν μάλιστα ἐκείνου μὲν εὖ πράττοντος οἴοιτο ξυμβαίνειν καὶ ἑαυτῷ εὖ πράττειν, μὴ δὲ τοὐναντίον. — οὕτως, ἔφη.*

ebenso ersprießlich sei, wie für das Ganze, wenn es vor Allem mit dem letzteren gut bestellt ist.[1])

Selbst bei dem opferfreudigsten und idealstgesinnten Element des Vernunftstaates, bei den philosophischen Regenten hält es Plato für notwendig, an die menschliche Selbstliebe zu appellieren. Es ist allerdings ein Opfer, welches der philosophische Denker bringt, wenn er von den seligen Höhen der Erkenntnis herabsteigen muß, um das, was er dort erblickt, auf die Sitten der Menschen im öffentlichen und privaten Leben zu übertragen, statt bloß der eigenen Vervollkommnung zu leben.[2]) Allein er bringt dieses Opfer doch nicht bloß aus Pflichtgefühl, sondern auch deswegen, weil er mit seinem persönlichen Glück in hohem Grade dabei interessiert ist.[3]) Auch auf diesem Wege findet er ja Freuden, die zur Vervollkommnung seines Daseins dienen. Denn eine isolierte Existenz, wie sie der Philosoph notgedrungen im Staate der Wirklichkeit führt, kann für ihn niemals die Quelle höchster Vollkommenheit und höchsten Glückes werden.[4]) Dazu bedarf es der Ergänzung durch eine glückliche Organisation der bürgerlichen Gemeinschaft, welche ihn selbst persönlich fördert, ihn „größer" macht, indem sie ihm eine erfolgreichere Arbeit an der eigenen Vervollkommnung, wie derjenigen der Allgemeinheit ermöglicht.[5]) Unter den bestehenden

---

[1]) Leg. 875a: *ξυμφέρει τῷ κοινῷ τε καὶ ἰδίῳ τοῖν ἀμφοῖν, ἢν τὸ κοινὸν τιθῆται καλῶς μᾶλλον ἢ τὸ ἴδιον.* Vgl. die Äußerung Platos über den Nutzen, den der Vernunftstaat dem Volke bringt, in dem er entsteht, Rep. 541a: *καὶ οὕτω τάχιστά τε καὶ ῥᾷστα πόλιν τε καὶ πολιτείαν, ἣν ἐλέγομεν, καταστᾶσαν αὐτήν τε εὐδαιμονήσειν καὶ τὸ ἔθνος, ἐν ᾧ ἂν ἐγγένηται, πλεῖστα ὀνήσειν.*

[2]) Rep. 500d.

[3]) 592a.

[4]) 497a: *οὐδέ γε, εἶπον, τὰ μέγιστα* (sc. *ἂν διαπραξάμενος ἀπαλλάττοιτο*), *μὴ τυχὼν πολιτείας προσηκούσης· ἐν γὰρ προσηκούσῃ αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται καὶ μετὰ τῶν ἰδίων τὰ κοινὰ σώσει.*

[5]) Im bestehenden Staat fehlen die Voraussetzungen für die richtige Erziehung zur Philosophie und für den Philosophen selbst die Möglichkeit, sie Anderen im wünschenswerten Umfang zu geben, wodurch er selbst persönlich verliert.

Staaten gibt es nach Platos Ansicht auch nicht Einen, der für die Entwicklung eines echt philosophischen Kopfes der rechte Boden wäre. Das hat zur Folge, daß die Philosophie selbst unter den bestehenden Verhältnissen am schwersten leidet. Sie artet aus, und wird ihrem ursprünglichen Wesen entfremdet. Es geht ihr, wie einem ausländischen Gewächs, das — in ein anderes Erdreich verpflanzt — endlich den üblen Einflüssen der neuen Heimat erliegt.[1]) Nur unter den Verhältnissen des Vernunftstaates findet die Philosophie den geeigneten Boden für ihr Gedeihen.

Der Vernunftstaat aber hat eine politische Organisation, die undenkbar ist, wenn nicht die „Philosophen" als die einzigen wahrhaft Befähigten die Regierung übernehmen. Und sie werden das um so lieber thun, weil sie damit zugleich schweres Unheil von sich selbst abwenden. Denn würden sie die Regierung minder Würdigen überlassen, so würden sie ein Leid über sich heraufbeschwören, das ihnen nur als eine schwere Züchtigung erscheinen könnte, nämlich den unerträglichen Zwang, Schlechteren gehorchen zu müssen, ihrem Haß und ihrer Verfolgung ausgesetzt zu sein.[2]) Die Vermeidung dieses Zwanges, überhaupt all der Übel, von denen sie im bestehenden Staat bedroht sind,[3]) wird geradezu als der Lohn bezeichnet, der für sie, wie überhaupt für alle zum Dienste des Staates Berufenen das mit Recht begehrte[4]) Äquivalent ihrer Dienste bildet. Ja Plato geht sogar soweit, anzuerkennen, daß ohne solch individuellen Antrieb die Besetzung der Ämter im besten Staat ihre Schwierigkeiten haben würde: weil sonst Jeder es vor-

[1]) 497 c.

[2]) 347 c.

[3]) Vgl. die Schilderung 487 b--497 a.

[4]) 347 a. Plato folgt übrigens auch hier nur dem Beispiel des Sokrates, der mit derselben utilitarischen Begründung zur Beteiligung am politischen Leben auffordert. Xen. Mem. III, 7. 9: *καὶ μὴ ἀμέλει τῶν τῆς πόλεως, εἴ τι δυνατόν ἐστι διὰ σὲ βέλτιον ἔχειν . τούτων γὰρ καλῶς ἐχόντων οὐ μόνον οἱ ἄλλοι πολῖται, ἀλλὰ καὶ οἱ σοὶ φίλοι καὶ αὐτὸς σὺ οὐκ ἐλάχιστα ὠφελήσῃ.*

ziehen würde, von Anderen Nutzen zu ziehen, als sich selber durch deren Förderung Unruhe zu bereiten![1])

Wie läßt sich mit dieser ganzen Anschauungsweise die Ansicht vereinigen, Plato habe es auf eine prinzipielle Negierung aller persönlichen Interessen abgesehen, er wisse nichts von einem Rechte der Persönlichkeit? Erkennt er nicht gerade ein solches „Recht der Persönlichkeit" ausdrücklich an, indem er sich selbst den Einwand macht, ob sein Staat den Regierenden nicht etwa ein Unrecht zufügt, dadurch daß er sie nötigt, statt des besseren Lebens, zu dem sie befähigt sind, ein schlechteres zu führen?[2])

Die Gesetze des Staates werden redend eingeführt, wie sie den Einzelnen zu überzeugen suchen, daß eben das, was sie von ihm fordern, sein gutes Recht nicht beeinträchtigt.[3]) Sie stellen ihm vor, daß im bestehenden Staate allerdings von Natur- und Rechtswegen die Philosophen sich nicht am politischen Leben zu beteiligen brauchen. „Denn hier erwachsen sie von selbst ohne Pflege von seiten der jeweiligen Regierung; und das Selbstwüchsige, das niemandem seine Ernährung verdankt, ist auch berechtigt (*δίκην ἔχει*), sich der Zahlung von Atzungskosten zu entschlagen. — Wir aber (d. h. die Gesetze des Staates) ließen Euch zu Euerem eigenen und des Staates Besten,[4]) zu Weiseln und Königen wie im Bienenstock heranwachsen, besser und vollkommener ausgebildet, als jene (selbstwüchsigen Philosophen), und besser befähigt, Euch an Beidem (d. h. an Philosophie und Politik) zu beteiligen." — So wandelt sich der gesetzliche Zwang in eine freiwillig übernommene Leistung, „weil eben nur „Gerechtes Gerechten" (*δίκαια δικαίοις*)[5]) anbe-

---

[1]) 347d: *ὥστε πᾶς ἂν ὁ γιγνώσκων τὸ ὠφελεῖσθαι μᾶλλον ἕλοιτο ὑπ' ἄλλου ἢ ἄλλον ὠφελῶν πράγματα ἔχειν.*

[2]) 519d: *ἔπειτ' ἔφη, ἀδικήσομεν αὐτούς, καὶ ποιήσομεν χεῖρον ζῆν, δυνατὸν αὐτοῖς ὂν ἄμεινον;*

[3]) 520a: *σκέψαι τοίνυν, εἶπον, ὦ Γλαύκων, ὅτι οὐδ' ἀδικήσομεν τοὺς παρ' ἡμῖν φιλοσόφους γιγνομένους ἀλλὰ δίκαια πρὸς αὐτοὺς ἐροῦμεν, προσαναγκάζοντες τῶν ἄλλων ἐπιμελεῖσθαί τε καὶ φυλάττειν.*

[4]) *ὑμῖν τε αὐτοῖς τῇ τε ἄλλῃ πόλει.* 520b.

[5]) 520e.

fohlen wird, und diese unmöglich einen Anspruch an ihre Person zurückweisen können, den sie selbst als einen gerechtfertigten anerkannt haben.[1])

Aber auch der Beamte und Soldat ist keineswegs ein aller Subjektivität beraubtes blindes Werkzeug der Staatsgewalt. Auch sein Gehorsam wird wesentlich mit durch die Überzeugung verbürgt, daß das, was von ihm verlangt wird, nicht bloß für den Staat, sondern auch für ihn selbst am ersprießlichsten ist,[2]) daß ihm „ein Leben zu teil wird, weit schöner und besser, als das der Sieger von Olympia.[3]) Ein Leben, das frei ist von Nahrungssorgen und der entwürdigenden Abhängigkeit vom Reichtum,[4]) das er daher jedem anderen Leben vorziehen muß, wenn er nicht eine unverständige und jugendlich unbesonnene Ansicht von den Bedingungen der eigenen Glückseligkeit hat.[5]) So bringt auch der Beamte und Soldat aus freier Entschließung jedes Opfer, weil er dafür nur größeres Glück eintauscht. Für ihn ist in der That, um mit Hesiod zu reden, die Hälfte mehr als das Ganze.[6]) Gerade durch den Verzicht gelangt er zur höchsten Glückseligkeit.[7])

---

[1]) 520d.

[2]) 458b.

[3]) 466a. Er könnte ebenso von sich sagen, wie Sokrates (Mem. IV. 8. 6): *οὐκ οἶσθ', ὅτι μέχρι μὲν τοῦδε τοῦ χρόνου ἐγὼ οὐδενὶ ἀνθρώπων ὑφείμην ἂν οὔτε βέλτιον οὔθ' ἥδιον ἐμοῦ βεβιωκέναι;*

[4]) 465c.

[5]) 466b: *ἀνόητός τε καὶ μειρακιώδης δόξα εὐδαιμονίας πέρι.* Es ist unbegreiflich, wie Zeller (Gesch. d. Phil. a. a. O. 921) unter völliger Ignorierung der hier angeführten Thatsachen von den Regenten und Kriegern des Idealstaates sagen kann, die Idee des Staates könne sich derselben nur dadurch bemächtigen, daß dieselben alles dessen, worin das individuelle Interesse Befriedigung findet, entkleidet werden. Eine Karikatur freilich nach der andern Seite ist es, wenn Kleinwächter (Staatsromane S. 40) zu Platos Schilderung des Lebens der „Wächter" die Bemerkung macht, dieselbe „besage mit dürren Worten: „Damit es den Soldaten nicht einfalle, über den friedlichen Bürger herzufallen und ihm seine Kartoffeln und sein Bier vom Munde wegzuschnappen, muß man ihnen täglich Braten und Wein vorsetzen". (!!)

[6]) 466b.

[7]) 420b: . . . *καὶ οὗτοι οὕτως εὐδαιμονέστατοί εἰσιν.*

Und was für die Organe des Staates gilt, das trifft nicht minder auch für die Regierten zu. Sie wissen, daß sie in einem Staate leben, in welchem das Gesetz allen Staatsangehörigen „verbündet" ist, (*πᾶσι τοῖς ἐν τῇ πόλει ξύμμαχος*)[1]) daß es das Glück eines Jeden und zwar ganz besonders der Regierten will[2]) und daß hier das Wohl und Wehe des Einzelnen, seine Lust und sein Schmerz der sympathischen Teilnahme Aller sicher sein darf. Sie wissen, daß sie das Mittel zur Herstellung der allgemeinen und damit ihrer eigenen Glückseligkeit, eine gute Regierung, nicht selbst zu erzeugen vermögen, und sie sind daher, soweit sie nicht Verblendung und Leidenschaft an der Erkenntnis ihrer wahren Interessen hindert, freiwillig damit einverstanden, daß ihnen diese Regierung durch Andere zu teil wird. Eben deswegen, weil die richtige Einsicht in ihr eigenes Interesse den Bürgern dieses Staates sagt, daß es für Jeden das Beste ist, sich der in der Regierung verkörperten Herrschaft der Vernunft unterzuordnen,[3]) entsteht hier jene allgemeine Überzeugung von der inneren Berechtigung der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung, jene spontane Hingebung an das Ganze, welche dem staatlichen und sozialen Leben sein harmonisches Gepräge gibt.[4])

Man sieht, der platonische Idealstaat will seine Bürger nicht automatenhaft durch einen fremden Willen, d. h. ausschließlich durch die Zwangsgewalt des Staates bestimmen, sie zu bloßen Triebrädern im Mechanismus des Ganzen machen. Der Wille des Bürgers soll vielmehr ebenso gut, wie durch die Gesamtheit, Inhalt und Richtung aus seinem eigenen Innern empfangen, das objektive und subjektive Moment zur Gestaltung des sozialen Lebens harmonisch zusammenwirken.

---

[1]) 590 e.

[2]) 347 d: *ὅτι τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων οὐ πέφυκε τὸ αὑτῷ ξυμφέρον σκοπεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ.*

[3]) 590 d.

[4]) Wie kann man nach alledem diese Hingebung mit Stahl (a. a. O.) eine von dem Einzelnen „ohne Rückbeziehung auf sich selbst" geübte nennen?

Diese Tendenz zeigt sich ja von Anfang an darin, daß neben der Idee der Gemeinschaft, die dem Ganzen das Seine zuweist und die Forderungen des Ganzen über die Ansprüche der Teile stellt, ein anderer wesentlich entgegengesetzter Gedanke sich wie ein roter Faden durch den ganzen Entwurf des Idealstaates hindurchzieht: die Idee der Gerechtigkeit, welche jedem Einzelnen das Seine geben will.

Ein Kenner des menschlichen Herzens, wie Plato, sah sehr wohl ein, daß keine große soziale oder wirtschaftliche Reform einzig und allein durch den Hinweis auf ihre Zweckmäßigkeit und gesellschaftliche Nützlichkeit den trägen Widerstand zu überwinden vermag, der sich ihr naturgemäß überall entgegenstellt. Er wußte, daß solche Forderungen, um zu zünden und die Geister in Bewegung zu setzen, an Empfindungen anknüpfen müssen, aus denen das Individuum selbst seine Lebensideale, die Vorstellungen über das „Seinsollende“ zu schöpfen pflegt. Daher sucht sich der Idealstaat vor dem individuellen Bewußtsein der Einzelnen durch den Hinweis darauf zu legitimieren, daß er mit seinen Forderungen möglichst dem entsprechen will, was sie selbst im innersten Herzen als das Seinsollende, d. h. als das Gerechte fordern müssen.

Indem er so die Idee der Gerechtigkeit als ein Fundamentalprinzip seiner eigenen Ordnung anerkennt, nimmt der Idealstaat ein unverkennbar individualistisches, wenn auch durchaus berechtigt-individualistisches Element in sich auf. Die Frage, ob bestimmte Einrichtungen und Handlungen gerecht oder ungerecht sind, bildet ja geradezu den Angelpunkt alles Individualismus. Vom individualistischen Standpunkt aus verlangen wir Gerechtigkeit, Proportionalität der Pflichten und Rechte, während die Gesamtheit und ihr Interesse in erster Linie Opfer fordert und nicht selten genötigt ist, die Folgerungen, die sich aus jenem Grundprinzip des Individualismus ergeben, zu bekämpfen oder abzuschwächen.[1])

[1]) Vgl. die schönen Ausführungen von Schmoller: Die Gerechtigkeit in der Volkswirtschaft. Jahrb. f. Gesetzgeb. 1881 S. 25. Damit steht nicht im Widerspruch, daß der Einzelne, um gerecht zu sein, gleichzeitig im stande

Individualistisch, wie diese Idee der Gerechtigkeit, ist auch die der Freiheit, welche sich mit ihr in der Anschauungsweise Platos auf das innigste verbindet. Indem Plato sich bemüht, seine politischen Forderungen vor dem Forum der individuellen Vernunft als eine Konsequenz der Gerechtigkeit zu erweisen, und ein entscheidendes Gewicht darauf legt, daß dieselben von allen Verständigen als Recht erkannt und gewollt werden, zeigt er, daß der staatliche Zwang nicht sein letztes Wort ist, daß es ihm vielmehr um eine möglichst freiwillige Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze zu thun ist. Der rechtlich bestehende Zwang soll für alle einsichtsvollen Elemente des Idealstaates thatsächlich entbehrlich werden, indem die äußere gesetzliche Norm zu einem freiwillig befolgten Glaubenssatz wird, der im Gemütsleben des Volkes, im innersten Zentrum des menschlichen Seelenlebens selbst Wurzel geschlagen hat. Der platonische Staat will über freie Geister herrschen, nicht über knechtische.

Daher heißt es von der wahren Staatskunst im „Staatsmann", daß sie, im Gegensatz zum Despotismus eine Herrschaft über Freiwillige sei (ἐπιμέλεια ἑκούσιος καὶ ἑκουσίων)[1]; sie soll eine Herrschaft sein, die mit Lust geübt und der mit Lust gehorcht wird (ἑκόντων ἑκοῦσα ἄρχει), während in den gegenwärtigen Staaten das Bestehen jeder Regierung stets mit einem gewissen Zwang (σὺν ἀεί τινι βίᾳ) verbunden sei und nur die Regierenden selbst zu befriedigen vermöge, bei dem Beherrschten dagegen nur Empfindungen des Widerwillens erwecke.[2] Die Aufgabe aller Gesetzgebung geht daher dahin, daß der Staat ein wahrhaft freier werde, d. h. von aller Zügellosigkeit ebenso weit entfernt sei, wie von jeder Überspannung staatlichen Zwanges, die auch nach Platos Ansicht nur schädlich wirken kann.[3])

sein muß, altruistisch zu empfinden und zu handeln, daß vom Standpunkt des Individuums Gerechtigkeit zugleich Altruismus sein kann. S. oben S. 168.

[1]) *Πολ.* 276e.

[2]) Leg. 832c.

[3]) Ebd. 701e.

Plato lehnt ausdrücklich den Vorwurf ab, daß der Zwang, den die Verwirklichung seiner Staatsidee dem Individuum auferlegt, weniger berechtigt sei, als derjenige, welchen die bestehenden Staatsordnungen, sei es Plutokratie oder Demokratie, ausüben. Ist etwa der Zwang, — fragt er, — den ein unwissender Reicher oder Armer übt, mehr oder weniger gerecht oder ungerecht, als wenn er von dem sachverständigen Staatsmann kommt?[1]) Ist nicht vielmehr dies das Entscheidende, daß die staatliche Praxis das Richtige trifft, daß die Wohlfahrt der Regierten den Händen einer weisen und guten Regierung anvertraut ist?[2])

Indem eben die Regierung das Bedürfnis der großen Mehrheit, die nicht selbst herrschen kann, wahrhaft befriedigt, wird ihre Herrschaft nicht als ein Zwang empfunden. Die einsichtsvollen Bürger des Vernunftstaates würden sich auch bei freier Wahl keine andere Regierung geben, als eben diese, so daß hier das thatsächliche Endresultat kein anderes ist, als wenn die Regierung aus dem Willen Aller hervorgegangen wäre, vorausgesetzt, daß der Wille der Verständigen für die Mehrheit bestimmend ist. Der Staat wird zu einem freien Staat, weil hier die Staatsgewalt und die Staatsordnung gestützt und getragen wird durch den einheitlichen Gesamtwillen des Volkes, weil sie der freiwilligen Zustimmung (*συμφωνία*) aller Klassen, des Starken wie des Schwachen, der geistig Höchststehenden wie der Niedrigsten sicher sein darf.[3]) Den Gehorsam, den der Einzelne der Staatsgewalt leistet, leistet er in dem Bewußtsein, daß ihm nichts auferlegt wird, was nicht auch durch den Willen aller Verständigen gefordert, ja durch die Vernunft und die Natur der Dinge selbst vorgezeichnet ist.[4])

Da der Einzelne nur das will, was seiner Individualität

---

[1]) *Πολ.* 296 d.

[2]) Ebd. 296 e.

[3]) Rep. 432 a.

[4]) Vgl. 474 c, wo es von den Regierenden, bezw. Regierten heißt, *ὅτι τοῖς μὲν προσήκει φύσει ἅπτεσθαί τε φιλοσοφίας ἡγεμονεύειν τ' ἐν πόλει, τοῖς δ' ἄλλοις μήτε ἅπτεσθαι ἀκολουθεῖν τε τῷ ἡγουμένῳ.*

angemessen ist (τὸ προσῆκον), so kommt er im Idealstaat nicht in Konflikt mit der wahren Freiheit, sondern nur mit der inneren Unfreiheit, der Verblendung durch Selbstsucht und Leidenschaft, welche den Menschen über die Postulate seiner eigenen sittlich-sozialen Natur täuscht. Denn aller Zwang wirkt ja hier genau nur in derselben Richtung, wie diese wahrhaft freie Selbstbestimmung.[1]) Jeder Einzelne wird durch den staatlichen Machtwillen an der Erreichung der seinem eigensten Wesen und Beruf entsprechenden Ziele in keiner Weise gehemmt, sondern vielmehr systematisch gefördert. Indem hier Jedem nach seinen physischen und geistigen Anlagen der Beruf zugänglich gemacht wird, der seiner Individualität am besten entspricht, in dem er daher auch seine Befriedigung findet, wird recht eigentlich jede Individualität auf den ihr ausschließlich zusagenden Weg geleitet und dadurch wahrhaft frei gemacht. — „Denn, — um ein schönes Wort von Lagarde zu gebrauchen, — frei ist nicht, wer thun kann, was er will, sondern wer werden kann, was er soll. Frei ist, wer seinem anerschaffenen Lebensprinzip zu folgen im stande ist. Frei ist, wer die von Gott in ihn gelegte Idee erkennt und zu voller Wirksamkeit entwickelt."

Enthält die im Idealstaat verwirklichte Unterwerfung Aller unter die Herrschaft der Vernunft schon negativ eine Befreiung insoferne, als sie den Menschen von der Herrschaft der Leidenschaft, der zweck- und ziellosen sich selbst unklaren Willkür befreit, so verwirklicht sich hier andererseits eben jene positive höhere Freiheit, indem Jeder einen inhaltsvollen und in seinem Werte anerkannten Kreis der Thätigkeit erlangt, in welchem er sein individuelles Wesen entfalten kann, so weit es der Anspruch der Anderen auf gleiche Entfaltung ihrer Persönlichkeit gestattet. Da endlich die Bürger zugleich gelernt haben, diesen individuellen Beruf als einen sozialen aufzufassen, so bedarf es für alle verständigen, der vernünftigen Überredung (πειθώ) zugänglichen Elemente nicht des äußeren Zwanges.

[1]) Plato hätte daher auch von seinem Staat mit Rousseau sagen können, daß der Zwang, den er dem Ungehorsamen auferlegt, „nichts anderes bedeutet, als ihn nötigen, frei zu sein". (Contr. soc. I, 7.)

Sie stellen sich freiwillig in den Dienst dieses Berufes. Das, was ihre Bestimmung ist, wird, wie schon Hegel treffend bemerkt hat,[1]) wirklich zum eigenen Sein und Wollen der Individuen.

Indem aber so Jedem die Möglichkeit erschlossen wird, nach seiner besonderen Anlage und Neigung zum Werke des Ganzen beizutragen und damit zugleich den Platz innerhalb der Gemeinschaft zu erringen, welcher seiner Bedeutung und seinem Werte für das Ganze entspricht, wird mit der wahren Freiheit zugleich auch die wahre Gleichheit verwirklicht. Auch die Idee der Gleichheit hängt, wie die der Freiheit, aufs Engste mit der Gerechtigkeitsidee zusammen. Der spezifische Begriff der Gerechtigkeit, der hier vor allem in Betracht kommt, ist der der verteilenden Gerechtigkeit. Derselbe verlangt Proportionalität zwischen den Leistungen und den positiven oder negativen Gütern, die zu verteilen sind. Sie will das Gleiche gleich, das Ungleiche ungleich behandelt wissen, so daß kein einzelnes Glied der Gemeinschaft zu viel, das andere zu wenig erhält. Dieser Forderung unseres individuellen Bewußtseins wird Plato dadurch gerecht, daß er die Gleichheit der Demokratie, welche „Gleichen und Ungleichen in demselben Maße Gleichheit zu Teil werden läßt," als eine Vergewaltigung des Individuums verwirft[2]) und ein Gleichheitsprinzip proklamiert, „welches dem Überlegenen mehr, dem Schwächeren weniger, d. h. jedem das seiner Natur Angemessene zuteilt" und zu gleichen Funktionen nur Gleiche, zu ungleichen aber nur Ungleiche beruft.[3]) Jene absolute Gleichheit würde dem Prinzip der Gerechtigkeit widersprechen, welche eben nur eine relative Gleichheit kennt, — relativ der ungleichen Individualität. — So wird auch hier die Individualität nach den Intentionen Platos wenigstens wieder in ihr Recht eingesetzt.

---

[1]) A. a. O. 286.

[2]) 558c.

[3]) 757c: *τῷ μὲν γὰρ μείζονι πλείω, τῷ δ' ἐλάττονι σμικρότερα νέμει (ἡ ἰσότης) μέτρια διδοῦσα πρὸς τὴν αὑτῶν φύσιν ἑκατέρῳ, καὶ δὴ καὶ τιμὰς μείζοσι μὲν πρὸς ἀρετὴν ἀεὶ μείζους, τοῖς δὲ τοὐναντίον ἔχουσιν ἀρετῆς τε καὶ παιδείας τὸ πρέπον ἑκατέροις ἀπονέμει κατὰ λόγον. ἔστι γὰρ δή που καὶ τὸ πολιτικὸν ἡμῖν ἀεὶ τοῦτ' αὐτὸ τὸ δίκαιον.*

Selbst Hegel, der darin weitsichtiger ist, als seine Nachfolger, hat — allerdings in unvereinbarem Widerspruch mit seiner Gesamtauffassung des platonischen Staates — das individualistische Element anerkennen müssen, welches das Freiheits-, Gleichheits- und Gerechtigkeitsprinzip Platos in dessen Staatsideal hineingebracht hat.

Dadurch, daß im platonischen Staat „Jeder das, zu dem er geboren ist, aufs beste treiben lernt und treibt“, kommt er — wie Hegel ausdrücklich zugibt — „als bestimmte Individualität allein zu seinem Recht. Denn er kommt in den ausgebildeten Besitz und Gebrauch seiner Natur, seiner eigentlichen Habe.“[1]) Indem Plato durch sein Gerechtigkeitsprinzip jeder besonderen Bestimmung ihr Recht widerfahren läßt, befriedigt er die Forderung, welche Hegel zugleich als eine solche der „Freiheit“ erklärt, daß „die Partikularität des Individuums ausgebildet, zum Rechte, zum Dasein komme“, daß „jeder an seiner Stelle sei, jeder seine Bestimmung erfülle und so jedem sein Recht widerfahre“. Hier wird in der That das verwirklicht, was ein moderner Sozialpolitiker als eine Hauptforderung sozialer Gerechtigkeit, als „soziales Grundrecht“ bezeichnet hat: Das Recht auf sich selbst, d. h. das Recht der Persönlichkeit auf den Vollgenuß ihrer spezifischen brauchbaren Begabung.[2])

Wer wollte verkennen, daß in diesen Punkten die platonische Staatslehre sich mit der Rechtstheorie des modernen Individualismus berührt? Wie die letztere bekleidet auch die platonische Sozialphilosophie das Individuum mit unveräußerlichen und unzerstörbaren Rechten, mit Naturrechten und ebenso mit Naturpflichten. Der platonische Staat erkennt — wenn auch mit Beschränkung auf die Nationalität — ein Recht auf Freiheit an, ein Recht auf Gleichheit, ein Recht des Individuums auf volle Entfaltung seiner spezifischen Begabung, auf einen seiner Individualität zukommenden Lebensinhalt; er verhilft jedem Einzelnen zu seinem natürlichen Recht und zwingt ihn andererseits zur Anerkennung seiner natür-

[1]) A. a. O. 281.

[2]) Wolf a. a. O. S. 608 (über die „Formel der Gerechtigkeit“).

lichen Pflichten. Die Stellung, welche das Individuum im Staate einnimmt, sei es herrschend oder dienend, ist eine naturrechtlich begründete (*προσήκει φύσει!*). Auch bei Plato „schweben diese Naturrechte und Naturpflichten als objektives *φύσει* bestehendes Soll über Individuum und Gesellschaft, ist die Verwirklichung dieser ‚natürlichen‘ Ordnung die dem Staate gesetzte Aufgabe, sein ideales Ziel“.[1]) Auch die Rechtsordnung des Vernunftstaates legitimiert sich vor dem individuellen Bewußtsein dadurch, daß sie von der Vernunft als übereinstimmend mit der vernünftigen Natur erkannt wird, als *νόμος κατὰ φύσιν*,[2]) daß sie der natürlichen Gerechtigkeit entspricht, der Gerechtigkeit, deren Verwirklichung geradezu als der Endzweck des Vernunftstaates bezeichnet wird (*οὗ ἕνεκα πάντα ζητοῦμεν!*).“[3])

Die Realisierung dieses Gerechtigkeitsprinzipes enthält von selbst auch die der grundlegenden Ideale des Naturrechts, der „wahren“ Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die Auflösung der Interessengegensätze in einer vollendeten Interessenharmonie, die Rückkehr zu der paradiesischen Welt der Eintracht, welche die Geschichtsphilosophie Platos ja genau ebenso an den Beginn der geschichtlichen Entwicklung stellt und genau ebenso als ideales Ziel derselben festhält, wie Grotius und Locke. Allerdings sieht Plato das Mittel zur Verwirklichung dieser Ideale nicht in der politischen Emanzipation des Individuums, sondern in einer absoluten Staatsgewalt; er ist weit davon entfernt, das Individuum und seine Autonomie einseitig als Zweck des Staates hinzustellen; allein diese grundsätzliche Verschiedenheit darf uns doch über die thatsächlich vorhandenen individualistischen Elemente seiner Staats- und Sozialtheorie nicht hinwegtäuschen.

Man sieht, eine unbefangene Erwägung aller in Betracht kommenden Momente führt zu Ergebnissen, welche mit den herr-

[1]) So charakterisiert Dietzel im Hdwb. der Staatsw. S. 531 die individualistische Rechtstheorie Grotes und Lockes.

[2]) Vgl. z. B. 456c.

[3]) S. oben S. 270 Anmerk. 2.

schenden Anschauungen über den platonischen Staat vielfach in Widerspruch stehen. Sie zeigt, daß der Sozialismus Platos keineswegs in einem kontradiktorischen Gegensatz zum Individualprinzip an sich steht, dasselbe vielmehr innerhalb gewisser Schranken als berechtigt anerkennt. Zwar geht Plato von den Pflichten gegen die Gesamtheit aus, aber er sucht auf der anderen Seite auch dem Individuum und den Forderungen des individuellen Bewußtseins gerecht zu werden. Er wendet sich nicht bloß an das sittliche Gefühl, sondern zugleich an den Intellekt, indem er den prinzipiellen Wert seines Idealstaates darin erblickt, daß hier Jeder, indem er für das Ganze sorgt, am besten zugleich für sich selber sorgt. Es ist mit Einem Wort die Koinzidenz der beiden Prinzipien, — des sozialistischen und des individualistischen, — welches sich als das letzte Ergebnis der platonischen Staatstheorie herausstellt. Von der Übereinstimmung der Bürger über das, „was das Herrschende sein soll im Staat und in der Seele des Einzelnen" erwartet Plato, daß hier alle Verständigen das, was ihre Pflicht gegenüber der Gesamtheit ist, freiwillig thun werden, daß sie wollen werden, was sie sollen.[1]) Eine Koinzidenz von Freiheit und Zwang, bei der jeder seinen Vorteil findet, weil er ihn eben — individuell und sittlich genommen — richtig versteht.[2]) Die Grundlage des ganzen Staatsgebäudes ist die durch die systematische Erziehung und Belehrung der Regierenden und der Regierten erzielte moralische und intellektuelle Bildung, welche nötig ist, um jene Koinzidenz herbeizuführen.

Damit bestimmt sich auch die Stelle, welche der platonische Idealstaat in der Geschichte der sozialpolitischen Idealbilder einnimmt.

---

[1]) Für den Bürger des Idealstaates gilt dasselbe, was Posidonius von dem Menschen der seligen Urzeit sagt (bei Seneca Ep. XIV, 2, 4: tantum enim, quantum vult, potest, qui se nisi quod debet, non putat posse).

[2]) „Der gute Mensch, der gute Staat, die gute Welt beruhen alle auf derselben Harmonie." Hermann: Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals. Ges. Abh. S. 135.

Er steht prinzipiell auf keinem anderen Standpunkt, als die älteste und erhabenste aller Utopien, die Schilderung eines goldenen Zeitalters, wie wir sie bei Jesaias lesen.[1] Wenn die Herrschaft des Mammons gebrochen, wenn der Herr die Tarsisschiffe der reichen Kauffahrer vernichtet haben wird, gleichwie er die hohen Cedern des Libanon herabstürzt, dann wird er ein Reich des Glückes und des Friedens ins Dasein rufen, das zu seiner Verwirklichung keiner anderen Voraussetzung bedarf, als daß „von Zion ausgeht Belehrung und das Wort Jehovas von Jerusalem". „Nichts Böses und nichts Verderbliches thun sie auf meinem ganzen heiligen Berge, denn voll ist das Land von Erkenntnis Jehovas, wie die Wasser das Meer bedecken."

Ist es nicht genau dieselbe utopische Voraussetzung, auf der sich dieses Ideal des Sehers, wie der von der Erkenntnis beherrschte Vernunftstaat Platos aufbaut? Die Voraussetzung nämlich, daß die Menschheit, wenn sie die wahren Wege, die sie wandeln soll, erkannt hat, notwendig auch zu einem glückseligen Dasein gelangen muß?

Nur insoferne geht Plato über Jesaias hinaus, als er zuerst eine ausführliche theoretische Erörterung der Frage gegeben hat, worin denn die Vorbedingung der Vorbedingung jenes Ideals bestehe, d. h. unter welchen Umständen die sittliche und intellektuelle Bildung den Grad erreichen wird, daß Jeder will, was er soll. Andererseits ist Plato bei seiner Untersuchung zu dem Ergebnis gekommen, daß die genannte Koinzidenz von Freiheit und Zwang in Wirklichkeit nie eine allgemeine sein könne, d. h. daß es stets einen mehr oder minder großen Bruchteil von Menschen geben werde, bei dem keine Belehrung den äußeren Zwang überflüssig machen kann.

---

[1] Das hat zuerst richtig erkannt Jastrow: Ein deutsches Utopien (Schmollers Jahrb. 1891 S. 527), obwohl er eine nähere Begründung nicht gegeben hat. Ich kann seiner Auffassung des prinzipiellen Verhältnisses zwischen Jesaias, Plato und den späteren Utopisten im wesentlichen nur zustimmen.

Doch es bedeutet das eben nur eine Modifikation, eine Einschränkung der Lehre, keine theoretische Fortbildung, von der ja überhaupt bei einer derartigen in sich geschlossenen, von Anfang an vollkommen fertig auftretenden Doktrin keine Rede sein kann. Daher ist auch in keinem der Idealbilder, in welchem das gleiche Prinzip zum Ausdruck kommt, in dieser Beziehung ein theoretisch bedeutsamer Fortschritt über Plato hinaus zu erkennen. Selbst die genialste moderne Utopie, Hertzkas Freiland, so wesentlich sie von Plato durch ihr ausschließlich individualistisches Grundprinzip abweicht, lenkt wieder ganz in dessen Bahnen ein, indem sie den Sozialstaat auf der Voraussetzung aufbaut, daß seine Bürger ihren Vorteil richtig verstehen.

4.
Die Verwirklichung des Vernunftstaates.

Wenn wir den platonischen Idealstaat in die Reihe der Utopien stellen, so soll damit nicht gesagt sein, als ob Plato selbst der Meinung gewesen wäre, ein Ideal menschlicher Zustände zu schildern, an dessen Verwirklichung nicht zu denken sei. Er bezeichnet zwar diese Schilderung als ein dichterisches Phantasiegebilde [1]) und betont mit aller Entschiedenheit, daß schon die bloße Aufstellung eines solchen „Musterbildes", [2]) die rein theoretische Belehrung über das Seinsollende an und für sich von hohem Werte sei, weil sie eben dem Handeln der Menschen Ziel und Richtschnur gibt. Auch räumt er ausdrücklich ein, daß zwischen Theorie und Praxis immer eine gewisse Entfernung bleiben werde, daß bei der Umsetzung der theoretischen Erkenntnis in die Wirklichkeit eine absolut genaue Übereinstimmung zwischen dem praktischen Ergebnis und der Idee nicht zu erzielen sei, [3]) weshalb man sich auf jeden Fall

[1]) *πολιτεία ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ.* 501e.

[2]) *παράδειγμα ἀγαθῆς πόλεως.* 472e.

[3]) 473a: *Ἆρ' οἷόν τέ τι πραχθῆναι ὡς λέγεται, ἢ φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἧττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, κἂν εἰ μή τῳ δοκεῖ, ἀλλὰ σὺ πότερον ὁμολογεῖς οὕτως ἢ οὔ; Ὁμολογῶ, ἔφη.*

mit dem Nachweis begnügen müsse, daß die Wirklichkeit dem Ideale wenigstens nahe zu kommen vermöge.[1] Allein je eifriger sich Plato im weiteren Verlaufe der Darstellung bemüht, eben diesen Nachweis zu erbringen und die Mittel und Wege zur Verwirklichung seines Ideals darzulegen, um so mehr Nachdruck wird von ihm gerade auf die Ausführbarkeit desselben gelegt. Und beim Abschluß des ganzen Entwurfes spricht er die zuversichtliche Überzeugung aus, man werde ihm rückhaltlos zugeben, daß er keineswegs nur fromme Wünsche geäußert habe, und daß die Ausführung seiner Vorschläge, wenn auch nicht leicht, so doch möglich, und zwar in keiner anderen, als der von ihm angegebenen Weise möglich sei.[2]

Das Kriterium aber für die Realisierbarkeit seiner Staatsidee findet er darin, daß die Forderungen derselben zugleich Forderungen der Natur seien, während das Bestehende mehr oder minder naturwidrig sei.[3] Er folgert daraus, daß Reformen auf dem Boden des Bestehenden nichts als dürftige Notbehelfe sind, welche auf die Dauer doch nie zu wirklichen Verbesserungen, sondern im Gegenteil nur zu einer Verschlimmerung der gesellschaftlichen Mißstände führen können. Er vergleicht die Thätigkeit der Staatsmänner, welche immerfort Gesetze gäben und an dem Bestehenden

---

[1] Ebd.: *Τοῦτο μὲν δὴ μὴ ἀνάγκαζέ με, οἷα τῷ λόγῳ διήλθομεν, τοιαῦτα παντάπασι καὶ τῷ ἔργῳ δεῖν γιγνόμενα ἀποφαίνειν· ἀλλ', ἐὰν οἷοί τε γενώμεθα εὑρεῖν, ὡς ἂν ἐγγύτατα τῶν εἰρημένων πόλις οἰκήσειεν, φάναι ἡμᾶς ἐξευρηκέναι, ὡς δυνατὰ ταῦτα γίγνεσθαι, ἃ σὺ ἐπιτάττεις.*

[2] 540d: *ξυγχωρεῖτε περὶ τῆς πόλεώς τε καὶ πολιτείας μὴ παντάπασιν ἡμᾶς εὐχὰς εἰρηκέναι, ἀλλὰ χαλεπὰ μέν, δυνατὰ δέ πῃ κτλ.;*

Vgl. dazu Göthe: Maximen und Reflexionen (6): Man denke sich das Große der Alten, vorzüglich der sokratischen Schule, daß sie Quelle und Richtschnur alles Lebens und Thuns vor Augen stellt, nicht zu leerer Spekulation, sondern zu Leben und That auffordert.

[3] 456c: *οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια ἐνομοθετοῦμεν, ἐπείπερ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον· ἀλλὰ τὰ νῦν παρὰ ταῦτα γιγνόμενα παρὰ φύσιν μᾶλλον, ὡς ἔοικε, γίγνεται.* Ein Satz, der sich allerdings zunächst auf die Forderung der Frauenemanzipation bezieht, aber ebensogut von dem System überhaupt gilt.

nachzubessern suchten, mit dem Herumschneiden an der Hydra, der für jeden abgeschlagenen Kopf zehn neue nachwachsen.[1] Dem Staate gehe es bei all dieser nur auf Symptome gerichteten Reformarbeit wie dem Kranken, der durch fortwährendes Medizinieren gesund zu werden hofft und dabei doch die Lebensweise fortsetzt, die ihn krank gemacht hat.[2]

Freilich folgt aus diesem Widerstreben der kranken Gesellschaft gegen einen radikalen, das Übel an der Wurzel fassenden Eingriff, daß sie sich den Postulaten der Natur und Vernunft niemals freiwillig unterwerfen wird. Soll daher der beste Staat keine bloße Utopie bleiben, so müssen diejenigen, welche das „Urbild" desselben in der Seele tragen, die Möglichkeit erhalten, mit unumschränkter Machtvollkommenheit über die Geschicke des Staates zu entscheiden.[3] Ein „glücklicher Zufall" muß es fügen, daß die im bestehenden Staat zur Unthätigkeit verurteilten Denker (τὸ φιλόσοφον γένος)[1] an das Staatsruder gelangen und in die Notwendigkeit versetzt werden, sich des Staates anzunehmen, oder daß aus der Reihe der Fürsten ein philosophischer Geist ersteht, der von „göttlicher Begeisterung ergriffen" die Machtmittel der absoluten Monarchie in den Dienst des großen Werkes stellt.[5] Der Staatsmann, der zum Retter und Befreier von der Unnatur des Bestehenden werden soll, muß den Staat in seiner Hand haben, wie der Maler seine Tafel, auf daß er die Umrisse des Neubaues ganz nach dem göttlichen Urbild entwerfen und dies Abbild dann im einzelnen „hier auslöschend, dort hinzuzeichnend" — frei ausgestalten könne.[6]

Nur im Besitze solch absoluter Autorität kann er auch der Hindernisse Herr werden, welche die Gemüter der Menschen vernunftgemäßer Belehrung unzugänglich macht, und so das Volks-

---

1) 426e.

2) 426a.

3) Wissen und Macht müssen zusammenfallen. 473c.

4) 497b.

5) 499b. Vgl. 473d.

6) 500e. 501c.

leben mit einem neuen sittlichen Geist erfüllen, ohne welchen die beste staatliche Organisation keinen Bestand hätte.[1])

Auf dies psychologische Moment legt Plato begreiflicherweise das höchste Gewicht. Die Verfassungen, meint er, wachsen nicht wie Eicheln auf den Bäumen, noch entspringen sie wie Quellen aus den Felsen, sondern die Sinnesart der Bürger ist es, worin sie wurzeln und wodurch sie ihr ganzes Gepräge erhalten.[2])

Der große Reinigungsprozeß, welchen die Gesellschaft durchmachen muß,[3]) wenn der Aufbau des Idealstaates möglich werden soll, besteht daher vor allem darin, daß der reformatorische Staatsmann das Werk der Erziehung in die Hand nimmt. Diese Erziehung soll gemeinschaftliche Massenerziehung sein, weil nur sie jenes ideelle Massengefühl und jene durch Eine Anschauungs- und Gefühlsweise, Eine Meinung und Gesinnung, Eine Absicht und Ein Ziel ideell verbundene Masse schaffen kann, deren der Sozialstaat zu seinem Bestande bedarf. Plato hofft, daß eine Jugend, die von Anfang an den disziplinierenden Einfluß der Gemeinschaft an sich verspürt, diesen Einfluß auch in ihrem späteren Leben nicht verleugnen und selbst in den individuellsten Äußerungen die Rücksicht auf das Ganze nicht außer Acht lassen wird.

[1]) Ebd.: *καὶ τὸ μὲν ἄν, οἶμαι, ἐξαλείφοιεν, τὸ δὲ πάλιν ἐγγράφοιεν, ἕως ὅ τι μάλιστα ἀνθρώπεια ἤθη εἰς ὅσον ἐνδέχεται θεοφιλῆ ποιήσειαν.*

[2]) 544d: *οἶσθ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι καὶ ἀνθρώπων εἴδη τοσαῦτα ἀνάγκη τρόπων εἶναι, ὅσαπερ καὶ πολιτειῶν; ἢ οἴει ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίγνεσθαι, ἀλλ' οὐχὶ ἐκ τῶν ἠθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν, ἃ ἂν ὥσπερ ῥέψαντα τἆλλα ἐφελκύσηται; Οὐδαμῶς ἔγωγ', ἔφη, ἄλλοθεν ἢ ἐντεῦθεν.* Wer denkt hier nicht an das schöne Wort W. v. Humboldts, daß „sich Staatsverfassungen nicht auf Menschen wie Schößlinge auf Bäume pfropfen lassen". — „Wo Zeit und Natur nicht vorgearbeitet haben, da ist es, als bindet man Blüten wie Fäden an. Die erste Mittagsonne versengt sie."

[3]) 501a: *λαβόντες, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ πίνακα πόλιν τε καὶ ἤθη ἀνθρώπων, πρῶτον μὲν καθαρὰν ποιήσειαν ἄν· ὃ οὐ πάνυ ῥᾴδιον· ἀλλ' οὖν οἶσθ', ὅτι τούτῳ ἂν εὐθὺς τῶν ἄλλων διενέγκοιεν, τῷ μήτε ἰδιώτου μήτε πόλεως ἐθελῆσαι ἂν ἅψασθαι μηδὲ γράφειν νόμους, πρὶν ἢ παραλαβεῖν καθαρὰν ἢ αὐτοὶ ποιῆσαι. Καὶ ὀρθῶς γ', ἔφη.*

Es ist derselbe Vorschlag, mit welchem an der Schwelle unseres Jahrhunderts patriotische deutsche Denker hervortraten, als dem einzigen Mittel, welches dem Verfall alles Bürgergeistes und aller Bürgerkraft wehren und von neuem die Gemeinschaftsbande entstehen lassen könne, die zu einem wahren Bürgertum erziehen. „Die Zöglinge dieser neuen Erziehung, sagt Fichte in den Reden an die deutsche Nation, werden, obwohl abgesondert von der schon erwachsenen Gemeinschaft, dennoch unter einander selbst in Gemeinschaft leben und so ein abgesondertes und für sich selbst bestehendes Gemeinwesen bilden, das seine genau bestimmte, in der Natur der Dinge begründete und von der Vernunft durchaus geforderte Verfassung habe. Das allererste Bild einer geselligen Ordnung, zu dessen Entwerfung der Geist des Zöglings angeregt wird, sei dieses der Gemeine, in der er selber lebt, also daß er innerlich gezwungen sei, diese Ordnung Punkt für Punkt gerade so sich zu bilden, wie sie wirklich vorgezeichnet ist, und daß er dieselbe in allen ihren Teilen als durchaus notwendig aus ihren Gründen versteht."[1])

Verwirklicht denkt sich Plato das Prinzip der Massenerziehung in der Weise, daß die ganze jugendliche und noch bildsame Generation unter zehn Jahren von der unter den alten Zuständen aufgewachsenen getrennt und, ungestört durch die schädlichen Einflüsse der letzteren, nach den oben entwickelten Grundsätzen erzogen wird. Eine Isolierung, die dadurch erreicht werden soll, daß alle über zehn Jahre alten Bewohner der Stadt dieselbe zu räumen und sich draußen im Landgebiet anzusiedeln haben![2]) In der Stadt bleibt nur die Regierung mit ihren Schutzbefohlenen, aus denen sie sich das für die Zwecke des neuen Staates nötige Beamten- und Soldatenmaterial heranzieht. So — meint Plato — würde sich derselbe am schnellsten und leichtesten verwirklichen lassen und die Glückseligkeit, die er gewährt, offenbar werden.

Daß dieser Dioikismos eine gewaltige Umwälzung der Be-

[1]) Werke VII 293.
[2]) 541a.

sitzverhältnisse, eine unendlich tiefgehende Störung der ganzen Volkswirtschaft bedeutet hätte, hat für den rücksichtslosen Reformeifer Platos nichts Bedenkliches.[1])

Eine radikale volkswirtschaftliche Revolution ist ja ohnehin die unvermeidliche und von vorneherein gewollte Konsequenz seines ganzen Systems. Er bedarf ihrer nicht bloß zur Erreichung des bereits genannten Zweckes, sondern auch zur Verwirklichung seines wirtschaftspolitischen Ideales. In der „Stadt" soll zugleich das Zentrum und die Herzkammer der verhaßten kapitalistischen Geldwirtschaft unschädlich gemacht und so die Umkehr des Handels- und Industriestaates zum Ackerbaustaat erzwungen werden.

Dabei ist Plato so ganz und gar von dem Glauben an die unwiderstehliche Macht seiner reformatorischen Ideen erfüllt, daß er trotz der Verletzung zahlloser Interessen, welche eine solche Umwälzung zur Folge haben müßte, nicht auf die Hoffnung verzichtet, auch die erwachsene Generation für die neue Ordnung der Dinge zu gewinnen. Er meint: Wenn die Bürger nur einmal die Segnungen des neuen Staates aus Erfahrung kennen und wahre Staatsmänner am Werke sehen würden, dürfte es gewiß nicht unmöglich sein, sie allmählich zu freiwilligem Gehorsam zu bestimmen.[2])

---

[1]) Die Sache erscheint allerdings insoferne weniger ungeheuerlich, als eine solche Auflösung städtischer Gemeinden in der griechischen Geschichte keineswegs etwas Unerhörtes war. Man erinnere sich nur an den Dioikosmos Mantineas (385), mit welchem sich nach dem allerdings tendenziösen Berichte Xenophons wenigstens der konservative Teil der Bevölkerung vollkommen ausgesöhnt haben soll. Hell. V. 2. 7: *καὶ τὸ μὲν πρῶτον ἤχθοντο, ὅτι τὰς μὲν ὑπαρχούσας οἰκίας ἔδει καθαιρεῖν, ἄλλας δὲ οἰκοδομεῖν· ἐπεὶ δὲ οἱ ἔχοντες τὰς οὐσίας ἐγγύτερον μὲν ᾤκουν τῶν χωρίων, ὄντων αὐτοῖς περὶ τὰς κώμας, ἀριστοκρατίᾳ δ' ἐχρῶντο, ἀπηλλαγμένοι δ' ἦσαν τῶν βαρέων δημαγωγῶν, ἥδοντο τοῖς πεπραγμένοις.* Wenn das auch Schönfärberei ist, so wirft es doch ein bedeutsames Licht auf die Art und Weise, wie man auf antidemokratischer Seite über solche Umwälzungen dachte.

[2]) 502b: *ἄρχοντος γάρ που, ἦν δ' ἐγώ, τιθέντος τοὺς νόμους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, ἃ διεληλύθαμεν, οὐ δήπου ἀδύνατον ἐθέλειν ποιεῖν τοὺς πολίτας. Οὐδ' ὁπωστιοῦν.*

Denn was hindert, daß „das, was uns gut erscheint, auch anderen so erscheine?“[1])

Wenn sich die große Masse des Bürgertums gegenwärtig den Forderungen des Denkers verschließe, so sei dies nur die Folge mangelnder Erfahrung und absichtlicher Irreführung.[2]) Würde das Volk durch freundliche Belehrung über die wahren Intentionen der Philosophie auf den richtigen Weg geleitet, so würde es einsehen, daß dieselbe nur sein Bestes will, und ihr nicht länger widerstreben.[3]) Denn warum sollte man feindselig gegen den Gütigen, gehässig gegen den Wohlwollenden gesinnt sein, wenn man selbst frei von Mißgunst ist und ein gutes Herz hat?[4])

Daß sich aber das Volk in seiner großen Mehrheit so gut geartet erweisen werde, wird von Plato gegenüber einer skeptischen Beurteilung der Masse ohne Weiteres behauptet,[5]) obwohl er selbst kurz vorher die Ausschreitungen des — allerdings von den Demagogen mißleiteten — Demos in den düstersten Farben geschildert hatte.[6]) Das Volk, dessen leidenschaftliches Gebahren auf der Agora ihn an die Unbändigkeit und Wildheit eines störrischen Tieres erinnert,[7]) das Volk, welches das gut heißt, was ihm angenehm, schlecht, was ihm zuwider ist,[8]) welches dem, der sich um seinen Beifall bemüht, einen wahrhaft unerträglichen Zwang auferlegt,[9]) dieses selbe Volk wird sich, wenn es nicht mehr als einheitliche

[1]) Ebd.: *ἀλλὰ δή, ἅπερ ἡμῖν δοκεῖ, δόξαι καὶ ἄλλοις θαυμαστόν τι καὶ ἀδύνατον; Οὐκ οἶμαι ἔγωγε, ἦ δ' ὅς.*

[2]) 499e. Vgl. 498d: *τὸ μέντοι μὴ πείθεσθαι τοῖς λεγομένοις τοὺς πολλοὺς θαῦμα οὐδέν· οὐ γὰρ πώποτε εἶδον γενόμενον τὸ νῦν λεγόμενον.*

[3]) 500e.

[4]) 500a: *ἢ καί, ἐὰν οὕτω θεῶνται, ἀλλοίαν τε φήσεις αὐτοὺς δόξαν λήψεσθαι καὶ ἄλλα ἀποκρινεῖσθαι; ἢ οἴει τινὰ χαλεπαίνειν τῷ μὴ χαλεπῷ ἢ φθονεῖν τῷ μὴ φθονερῷ ἄφθονόν τε καὶ πρᾷον ὄντα;*

[5]) 499d.

[6]) 492b ff.

[7]) 493a.

[8]) 493c.

[9]) 493d.

Masse zu souveränen Machtentscheidungen zusammentreten kann, willig und neidlos der Leitung der geistig Höherstehenden überlassen und zur lammfrommen Herde werden!

So wird ein Staat entstehen, der zwar das Los alles Irdischen, die Vergänglichkeit, auch von sich nicht abzuwenden vermag, der aber doch nach der Meinung seines Urhebers die denkbar beste Bürgschaft für lange ungestörte Dauer gewährt.[1])

Eigentlich ist es nur Ein Moment, von dem Plato eine Schwächung und Zerrüttung seines Staates befürchtet, der Naturlauf, der in einer Lebensfrage des Ganzen, nämlich in Beziehung auf die stetige Wiedererzeugung der für den Staatsdienst geeigneten Kräfte und Talente alle menschliche Berechnung illusorisch zu machen vermag.[2]) Ebensowenig, wie Mißwachs, kann menschliche Voraussicht verhüten, daß einmal ein Geschlecht geboren wird, dem die Natur die für die höchsten Berufe notwendigen Anlagen versagt hat, das aber trotzdem den Zutritt zu denselben erlangt. Dann aber werde die unvermeidliche Folge sein, daß die Einheit der Gesinnung unter den Trägern und Organen der Staatsgewalt verloren geht und Zwiespalt einreißt, womit die Auflösung des Vernunftstaates entschieden ist.[3]) Man sieht, was diesen Staat bedroht, ist einzig und allein ein Naturprozeß, dem gegenüber Menschenwille und Menschenklugheit ohnmächtig ist. Soweit es sich um rein geschichtliche Verhältnisse, um Schwierigkeiten und Gefahren handelt, welche dieser Wille und diese Einsicht zu beherrschen vermag, glaubt der Vernunftstaat des Erfolges unbedingt sicher zu sein.

5.

Zur geschichtlichen Beurteilung der Politeia.

Die Ansicht über Wert und Bedeutung des platonischen Werkes hängt vor allem von der Entscheidung der Vorfrage ab,

[1]) 546a.
[2]) Ebd.
[3]) Ebd.

ob die Zeichnung eines Idealstaates, wie sie hier versucht wird, überhaupt als eine in der Wissenschaft berechtigte Litteraturform anzuerkennen ist oder nicht. Wer die Frage verneint, wer die „Utopie“ als eine Verirrung, als das müßige Spiel einer ausschweifenden Phantasie grundsätzlich verwirft, für den ist auch das Urteil über Plato gesprochen. Er wird mit dem neuesten Historiker der „Staatsromane“ in den platonischen Theorien nichts anderes erblicken können als Luftschlösser, welche lustig ins Ätherblau hineingebaut sind und welche ihren Urheber auf eine Linie etwa mit Jules Verne stellen.[1])

Daß dieses Urteil nicht das letzte Wort einer wahrhaft geschichtlichen Auffassung der Dinge sein kann,[2]) wird dem Unbefangenen kaum zweifelhaft erscheinen in einer Zeit, in der gerade die Aufstellung solcher ideeller Gebilde eine noch vor kurzem völlig ungeahnte Bedeutung gewonnen hat, und selbst von anerkannten Vertretern der Wissenschaft — man denke nur an Hertzka — nicht verschmäht wird, um als Rüstzeug in dem großen Kampf der

[1]) So Kleinwächter: Die Staatsromane S. 27.

[2]) Bei Kleinwächter hat es thatsächlich zu einer reinen Karikatur geführt. Von dem genannten Standpunkt aus ist eben ein liebevolles Versenken ins Einzelne, ohne welches ein richtiges Bild nicht möglich ist, von vorneherein überflüssig.

Irreführend ist es übrigens auch, wenn hier die Politeia ohne weiteres unter die „Staatsromane“ gezählt wird, die uns in einem späteren Kapitel beschäftigen werden. Wie schon Mohl (Gesch. u. Lit. der Staatsw. I, 172) mit Recht bemerkt hat, gibt hier Plato durchaus nicht ein rein dichterisches Bild, die Schilderung eines *bestimmten* ersonnenen Staates in Form einer Erzählung, sondern eine theoretische Erörterung über die Institutionen, welche er zum Aufbau eines idealen Staates überhaupt für nötig erachtet. Damit, daß diese Institutionen in gewissem Sinne „erdichtet“ oder, um mit Kleinwächter zu reden, „Produkte der spekulativen Philosophie und des deduktiven Denkens“ sind, ist doch noch lange nicht der Begriff des *Romans* gegeben! Die Politeia ist kein Roman, sondern ein Aktionsprogramm. Ich sehe daher nicht ein, warum es „unwissenschaftlich“ sein soll, die Utopien in Romanform von denen in Abhandlungsform zu trennen. (Wie Oldenberg in Schmollers Jahrb. 1893 S. 255 gemeint hat.)

Geister zu dienen, der um die Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft entbrannt ist.

Angesichts der frappanten Analogie, die auch hier das 19. Jahrhundert mit dem vierten v. Chr. darbietet, drängt sich ja ganz von selbst die Erkenntnis auf, daß wir es in dem Utopismus mit einer geschichtlichen Erscheinung zu thun haben, die mit der Gesamtentwicklung der Völker aufs Engste zusammenhängt und daher unter analogen geschichtlichen Voraussetzungen mit psychologischer Notwendigkeit sich immer wieder von neuem einstellt, auch wo man sie längst als „überwunden" ansah.

Wie John Stuart Mill mit Recht bemerkt hat, ist der Utopismus das naturgemäße Ergebnis aller Epochen, in denen, wie eben in der Gegenwart und im Zeitalter Platos eine allgemeine neue Prüfung der Grundprinzipien des Staates und der Gesellschaft als unvermeidlich erkannt ist.[1] Je tiefer und schmerzlicher bei solcher Prüfung die Unvereinbarkeit des Bestehenden mit berechtigten Interessen und Wünschen der Menschheit empfunden wird, je hartnäckiger andererseits der gedankenlose Alltagsmensch an die Ewigkeit der Zustände glaubt, in denen er die Befriedigung seiner kleinen persönlichen Interessen findet, um so zwingender macht sich andererseits das Bedürfnis geltend, den Kontrast zwischen der Wirklichkeit und den Forderungen der Vernunft und Gerechtigkeit eben dadurch mit möglichster Klarheit vor Augen zu stellen, daß derselben das Idealbild einer besseren Staats- und Gesellschaftsordnung entgegengesetzt wird, ein Ideal menschlicher Zustände, wie sie sein sollten und unter Umständen vielleicht auch sein könnten. Durch die Gegenüberstellung von Ideal und Wirklichkeit schafft sich der menschliche Geist ein mächtiges Hilfsmittel, um das Bestehende schärfer begreifen und beurteilen zu lernen, seine Lücken und Fehler sich und Anderen möglichst klar zum Bewußtsein zu bringen.

Gegenüber der quietistischen Beschränktheit, welche die jeweilig bestehende Ordnung der Dinge als die allein richtige oder allein

---

[1]) Grundsätze der pol. Ökonomie I, 237 (D. A.).

mögliche ansieht, ist daher das Auftauchen solcher Spekulationen über die Möglichkeit anderer und besserer Zustände stets ein Symptom des Fortschrittes und sie werden darum auch nie ganz verschwinden, solange der menschliche Geist selbst im Fortschreiten begriffen ist. In ihnen stellt sich gegenüber der gedankenlosen Vergötterung des Bestehenden die Erkenntnis dar, daß dasselbe doch wesentlich mit das Werk wandelbarer menschlicher Anordnung ist, und so erscheinen sie, soweit sie Begründetes enthalten, als die Vorkämpfer für das höhere Recht der Zukunft gegenüber dem, was ohne innere Berechtigung durch das Schwergewicht äußerer Momente noch fortbesteht. In den Idealen, die sich so ein Volk durch seine Denker schafft, reflektiert sich jene höhere Stufe des politischen Bewußtseins, auf der mit der Erkenntnis des Gegenwärtigen sich das lebendige Gefühl für die Zukunft verbindet.

Darauf beruht der Wert und die Bedeutung dieser idealen Konstruktionen, daß sie — soweit sie nicht hohle Phantasieen, sondern das Ergebnis ernster Gedankenarbeit und der Erkenntnis wahrer Bedürfnisse sind, — der Arbeit der Zukunft die Probleme stellen, der geschichtlichen Entwicklung und der organischen Reformarbeit Ziel und Richtung weisen.

Daher hat selbst ein so nüchtern denkender und durchaus konservativ gesinnter Mann, wie Robert von Mohl sich entschieden gegen diejenigen ausgesprochen, welche aus den dem Utopismus anhaftenden Irrtümern schließen zu dürfen glauben, daß derselbe überhaupt für Leben und Theorie keine Bedeutung haben könne. Er erkennt vollkommen an, daß „diese Irrtümer durchaus nicht in *wesentlicher* Beziehung zu der Aufgabe stehen, und daß ein Schriftsteller von Geist und Talent, der das Problem von der rechten Seite fassen würde, die Wissenschaft zu zwingen vermöchte, sein Werk ihren Schätzen beizuzählen".[1])

[1]) A. a. O. 214. Lange, der übrigens die Ansicht Mohls vollkommen teilt, hat freilich in Beziehung auf die letztgenannten Worte bemerkt, daß die Utopie zwar Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung sein und auf die Wissenschaft wie auf das praktische Leben befruchtend und anregend zurück-

Eine andere Frage ist nun aber freilich die, ob es zur Aufgabe dieser Litteraturform gehört, Projekte zu entwerfen, welche auf unmittelbare praktische Verwirklichung berechnet sind. Bei aller Achtung für die moralische und wissenschaftliche Energie, mit welcher der gelehrte Verfasser der bedeutendsten modernen Utopie die praktische Verwirklichung seiner Pläne in die Hand genommen hat, muß doch diese Frage entschieden verneint werden. Es hat sich bisher wenigstens noch immer unmöglich erwiesen, irgend eine neue Form des Staates und der Gesellschaft zu erfinden, von der man wie von einer auf dem Papier konstruierten Maschine die Wirkungsweise im voraus bestimmen könnte.

Ein Kritiker von Freiland, der zugleich Historiker ist, hat sehr treffend bemerkt, daß sich der Idealstaat zur praktischen Volkswirtschaftslehre verhalte, wie etwa die physikalischen Beobachtungen im luftleeren Raum zur Mechanik.[1]) Sämtliche Fallgesetze, die für den luftleeren Raum aufgestellt sind, sind richtig, aber sie gelten für eine Voraussetzung, die im wirklichen Leben niemals zutrifft. „Der Mechaniker kann diese Gesetze nicht entbehren; er muß sie kennen und muß sie benützen. Aber er muß jedesmal den Widerstand des Mediums als störenden Faktor mit einsetzen. Der Physiker, der verlangen würde, daß die Gesetze, die er durch Experimente und Berechnung im luftleeren Raum gefunden hat, von den Mechanikern entweder widerlegt oder angewendet werden sollen, würde sich dem Schicksal ausgesetzt sehen, daß weder das Eine noch das Andere geschieht, daß seine Ergebnisse gelobt, aber zu einem ganz anderen Zwecke verwertet werden, als er gewünscht hat. Und in derselben Lage befindet sich der Volkswirt, der seine Beobachtungen in einer Gemeinschaft macht, welche von Thorheit und Leidenschaft so frei ist, wie der Raum unter der Luftpumpe von Luft frei ist. Soweit seine Ergebnisse richtig sind, können sie praktisch erst angewendet werden, wenn man alle Störungen

wirken kann, daß sie aber ihrer eigenen Natur nach niemals ein Werk der Wissenschaft, sondern nur ein Werk der Dichtung sein könne.

[1]) Jastrow a. a. O. S. 211.

und Reibungen des wirklichen Lebens mit ihren wahren Koeffizienten einzusetzen vermag."

Erst unter dieser Voraussetzung und mit dieser Einschränkung ist der Gedanke an die Realisierung eines Staatsideals diskutierbar. Und es ist ja in der That im Verlaufe der Geschichte wiederholt versucht worden, in kleinen Kreisen, in denen durch die Ausschließung aller fremden und störenden Einwirkungen die Reibungswiderstände möglichst reduziert waren, Ideen zu verwirklichen, zu denen man als den äußersten Konsequenzen eines folgerichtigen Denkens über den Zusammenhang der menschlichen Handlungen gekommen war. So ist vielleicht der Gedanke, Staat und Gesellschaft als Kunstwerk zu gestalten, als einheitlichen Mechanismus zu konstruieren, von Niemandem so folgerichtig durchgeführt worden, als von dem kühnen Dominikaner, der — in Platos Fußstapfen wandelnd — ein Staatsideal rein nach den Grundsätzen der natürlichen Vernunft entwarf. Und doch ist Campanellas Sonnenstaat innerhalb eines halben Jahrhunderts in seinen wesentlichen Zügen in den Urwäldern Südamerikas verwirklicht worden![1]) Freilich zeigt gerade dieses Beispiel, wie weit doch immer der Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen dem Anspruch, etwas Vollkommenes, ein Höchstes an sich zu schaffen und dem thatsächlich Erreichten bleiben wird.

Prüfen wir die Politeia des Plato von diesen Gesichtspunkten aus, so kommt zunächst die Frage nach ihren theoretischen Ergebnissen in Betracht. Welches ist ihr Gehalt an bleibenden Errungenschaften politischer und sozialökonomischer Erkenntnis? Hat sie Ideen gezeitigt, welche in der That der Zukunft als Leitstern dienen konnten und, soweit sie nicht verwirklicht sind, auch heute noch dienen können?

[1]) Vgl. die interessante Parallele zwischen dem Sonnenstaat und dem amerikanischen Jesuitenstaat bei Gothein: Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay S. 3 ff., wobei es allerdings zweifelhaft bleibt, inwieweit eine bewußte Nachbildung vorliegt oder nicht.

Im allgemeinen ist die Frage bereits bejaht durch die politische Ökonomie der Gegenwart. Wenigstens hat einer ihrer hervorragendsten Vertreter es von jedem politischen Standpunkt aus für unvermeidlich erklärt, wieder an gewisse antike Grundanschauungen anzuknüpfen, wie sie — neben der Aristotelischen Politik — in Platos Staat niedergelegt sind.[1])

Gemeint sind hier vor allem jene Sätze, welche im Gegensatz zur atomistisch-individualistischen Staatsauffassung und ihrer Voranstellung des Individuums in erster Linie die Notwendigkeit der Unterordnung des Einzelnen unter den Staat und seiner Einordnung in den Staat betonen. Von ihnen hat Adolf Wagner anerkannt, daß sie — richtig verstanden — nicht nur berechtigt sind für altgriechische Verhältnisse, sondern unbedingt wahr, nicht Sätze von historischer Relativität, sondern von logischer Absolutheit.[2])

Aus der Voranstellung des Gemeinschaftsprinzips ergibt sich zunächst das von der Gegenwart in seiner Berechtigung immer tiefer empfundene Verlangen nach einer starken und zugleich über der Gesellschaft stehenden Regierungsgewalt, welche die Kraft und den Willen hat, das Interesse der Individuen unter die Interessen und Zwecke der Gemeinschaft zu beugen, das Verlangen nach einer wahren d. h. nicht bloß als Mandat einer Mehrheit oder Minderheit der Gesellschaft aufgefaßten und ausgeübten Amtsgewalt, wie sie nur durch ein selbständiges, von der Gesellschaft und deren sozialökonomischen Sonderinteressen unabhängiges Beamtentum verwirklicht werden kann.

Erscheint diese Forderung nicht geradezu wie ein prophetischer Hinweis auf eine wahrhaft staatliche Monarchie, wie sie vor allem der deutsche Staat verwirklicht hat? Wie ein moderner Sozialpolitiker mit Recht bemerkt, beruht die Gesundheit des modernen Staates und der modernen Gesellschaft im Gegensatz zum antiken und teilweise auch zum mittelalterlichen Staate darauf, daß neben die Besitzenden, die so leicht der Abhängigkeit von ihren Sonder-

---

[1]) A. Wagner: Grundlegung I³ 859.

[2]) A. a. O.

interessen erliegen, eine breite einflußreiche Gesellschaftsschicht trat, die eine durchschnittlich idealere Gesinnung, nicht diese psychologische Abhängigkeit von egoistischen Klasseninteressen hat: unsere heutigen Staats- und Kommunalbeamten, Geistliche, Lehrer, Offiziere u. s. w., in der Mehrzahl Leute, denen ohne oder doch ohne großen Besitz die höchste Bildung zugänglich ist, die auf eine mäßige, aber ihren Verdiensten wenigstens ungefähr entsprechende Einnahme angewiesen, ihre soziale Stellung von Generation zu Generation nicht durch ihr Vermögen, sondern nur durch die Erziehung ihrer Kinder behaupten, die nicht so direkt in das Getriebe des Erwerbslebens verflochten, bei ihrem Einfluß auf das Staatsleben leichter von höheren Motiven als der bloßen Erwerbslust ausgehen.[1]) Eben dies, die Schaffung einer so gestellten und so gesinnten Gesellschaftsschicht, wie sie der moderne Staat besitzt und der damalige entbehrte, ist von Plato mit genialem Scharfblick als eine Haupt- und Grundfrage aller Politik erkannt worden. Eine Erkenntnis, die ihrerseits von seiner tiefen Einsicht in die Mißstände zeugt, zu welchen die Souveränität der Gesellschaft zuletzt notwendig führen muß, mag nun der einseitig individualistische Wille einer besitzenden Minderheit oder der großen Mehrheit den Staatswillen bestimmen.

Wahrhaft vorbildlich für die Gegenwart ist die Schilderung der unwiderstehlichen Gewalt, mit der hier die egoistischen Interessen überall in die Poren des Staatskörpers einzudringen suchen. Die Hoffnungen auf die segensreichen Wirkungen einer immer weiter fortschreitenden Demokratisierung der Staaten, wie sie der einseitig politische Doktrinarismus des letzten Jahrhunderts großgezogen, und denen unser Bürgertum so schwer zu entsagen vermag, sie werden bereits von Plato auf Grund einer wahrhaft sozialpolitischen Auffassung der Dinge als Illusionen erwiesen. Grote, dessen griechische Geschichte durchaus von diesen Illusionen erfüllt ist, bemerkt in seiner Kritik des bekannten Staatsmannes Dion, daß derselbe nur deshalb den Wert des reinen Volksstaates in

[1]) Schmoller: Grundfragen S. 115.

Frage gestellt habe, weil seine Anschauungen nicht durch die Erfahrungen des praktischen Lebens und der besten praktischen Staatsmänner, sondern durch die Lehren der Akademie und Platos bestimmt worden seien.[1]) Kann es einen größeren Triumph für die Auffassung Platos geben, als das Urteil, zu welchem derselbe Grote gerade durch die politische Erfahrung seiner späteren Jahre in Beziehung auf die Bedeutung der englischen Wahlen gekommen ist? „Nimm einen Bruchteil der Gesellschaft," lautet ein Wort von ihm aus dieser späteren Zeit, „mache einen Durchschnitt davon von oben bis unten und prüfe dann die Zusammensetzung der aufeinander folgenden Schichten. Sie sind von Anfang bis zu Ende einander sehr ähnlich. Die Anschauungen gründen sich sämtlich auf die gleichen sozialen Instinkte, niemals auf eine klare und erleuchtete Erkenntnis der Interessen des Ganzen. Jede besondere Klasse verfolgt ihre eigenen, und das Resultat ist ein allgemeiner Kampf um die Vorteile, welche aus der Herrschaft einer Partei erwachsen."[2])

Das hätte Plato genau ebenso sagen können, wie er es ja dem Sinne nach thatsächlich gesagt hat.

Mit der Sicherheit eines Naturgesetzes sehen wir in der klassischen Schilderung der Politeia vor unserem geistigen Auge jenen verhängnisvollen Prozeß sich vollziehen, wie durch die absolute Selbstregierung der Gesellschaft der Staat unvermeidlich Mittel und Werkzeug für die Bereicherung der zu politischem Einfluß gelangten Volkselemente wird und so zu einer Klassenherrschaft der Besitzenden entartet, wie dann in naturgemäßem Rückschlag bei fortschreitender Radikalisierung der öffentlichen Institutionen die große Masse die Möglichkeit zu gleichem Mißbrauch erhält, bis am Ende die „freieste" Verfassung in ihr diametrales Gegenteil, in den cäsarischen Despotismus umschlägt.

Das wertvollste und für die Gegenwart wichtigste Ergebnis

---

[1]) History of Greece X, 477.

[2]) The personal life of G. Grote p. 313.

dieser geschichtlichen Erörterung ist die wissenschaftliche Überwindung des abstrakten Freiheitsprinzipes eines extremen Demokratismus, der in seinem Streben nach einer möglichst absoluten persönlichen Freiheit alle Freiheit einseitig als individuelles Recht ansieht und die mit diesem Rechte notwendig verbundenen sozialen und politischen Pflichten mehr oder minder ignoriert. Unwiderleglich ist der Nachweis, daß da, wo die atomistisch-individualistische Freiheits- und Gleichheitsidee der „reinen" Demokratie voll und ganz verwirklicht und der Massenmehrheitswille das entscheidende Moment für Regierung, Gesetzgebung und Verwaltung geworden ist, der Staat einer zur Erfüllung dieser Pflichten ebenso wenig fähigen, wie gewillten Massenherrschaft anheimfällt, und daß diese Mehrheit die politische Macht für die Sonderinteressen derjenigen, welche die Mehrheit bilden, stets ebenso rücksichtslos ausbeuten wird, wie sie die plutokratische Minderheit nur jemals für sich auszubeuten verstand. Die unerbittliche Logik dieser Schlußfolgerungen läßt nirgends mehr Raum für den optimistischen Trost derjenigen, die da wähnen, das durch nichts beschränkte allgemeine Stimmrecht trage die Heilung solcher Übelstände in sich selbst.

Dem Glauben an die absolute Vortrefflichkeit der gegengewichtslosen Herrschaft des allgemeinen Stimmrechts, welcher ohne weiteres den durch dieses Stimmrecht allein erzielbaren augenblicklichen Mehrheitswillen mit dem „Volkswillen" identifiziert und, — als ob niemals auf ein perikleisches Zeitalter eine Kleonepoche gefolgt wäre, — die Beschlüsse der jeweiligen Massenmehrheit für den besten „allgemeinen" Willen, die Erwählten derselben für die geeignetsten Träger staatlicher Funktionen hält, — diesem naiven Glauben des politischen Radikalismus wird von Plato die klare Erkenntnis der geschichtlichen Thatsache entgegengesetzt, daß das absolute Majoritätsprinzip stets auf die Vergewaltigung eines mehr oder minder großen Teiles der bürgerlichen Gesellschaft hinausläuft und so gerade das, was es verspricht, die „gleiche Freiheit Aller" am wenigsten zu erreichen vermag. Der Kampf, den die deutsche Staatswissenschaft der Gegenwart mit ihrer grundsätzlichen

Forderung einer machtvollen Darstellung des Staatsgedankens gegen die bei so vielen modernen Völkern mehr oder weniger durchgeführte Gestaltung des Staatswesens nach den Grundsätzen der Volkssouveränität führt, dieser Kampf ist im Grunde bereits durch die platonische Staatslehre entschieden.

Es ist ja begreiflich, daß der doktrinäre Liberalismus des neunzehnten Jahrhunderts für Erörterungen, wie die im achten Buche der Politeia, kein Verständnis hatte, solange die besitzende Bourgeoisie mit ihrem Interesse an individueller Freiheit und die besitzlose Masse mit ihrer Forderung politischer Gleichheit noch einig Hand in Hand gingen. Jetzt, wo die Scheidung eingetreten, welche Plato längst als eine notwendige Entwicklungsphase der Demokratie erkannt hat, ist uns die Richtigkeit seiner Darstellung des Entwicklungsprozesses der rein individualistischen Freiheits- und Gleichheitsidee mit erschreckender Deutlichkeit aufgegangen. Wir wissen jetzt, wie er, daß die Freiheitsliebe der wirtschaftlich Stärkeren, der Besitzenden und Gebildeten, und der Gleichheitsdurst der niederen Masse niemals auf die Dauer miteinander Hand in Hand gehen können, weil die Freiheit stets die Tendenz in sich trägt, zur Herrschaft der Starken über die Schwachen, die Gleichheit aber die, zur Freiheitsbeschränkung und Vergewaltigung der Stärkeren zu entarten.

Wahrhaft vorbildlich für die Gegenwart ist die Ausführung Platos, daß das Freiheitsprinzip der wirtschaftlich starken und besitzenden Klassen, welches den Staat von allem weg haben will, was ihren Gewinntrieb einengt, stets ihr unvermeidliches Korrelat findet in der gleich extrem individualistischen Freiheits- und Gleichheitsidee der Masse, daß dieselbe aus ihrem politischen Individualismus allezeit ebenso rein wirtschaftliche Konsequenzen ziehen wird, wie das besitzende Bürgertum, und daß so dieses selbst in der politischen Demokratie den Feind seiner Freiheit und seines Eigentums heranzieht, den die Gegenwart als Sozialdemokratismus bezeichnet.

Mit diesem aus einer unvergleichlichen geschichtlichen Erfahrung geschöpften Nachweis ist für alle Zeiten das Wahnideal des schranken

losen Individualismus auf dem Gebiete des Verfassungsrechtes zerstört, der das Volk nur als Summe von Einzelnen, den Staatswillen nur als Massenmehrheitswillen aufzufassen vermag und an Stelle des gegliederten Volkes eine Individuenmasse setzt. Siegreich bricht sich hier die Erkenntnis Bahn, daß der Staat nicht der Kopfzahlmehrheit, sondern dem ganzen Volke in seiner lebendigen Gliederung gehört, und daß daher diese Gliederung auch im Organismus der Verfassung zum Ausdruck kommen muß, wenn nicht die Existenzbedingungen des Ganzen geschädigt werden sollen.

Denn diese, die Lebensbedingungen des G a n z e n, nicht ein atomistischer Freiheits- und Gleichheitsbegriff, werden als das maßgebende Moment für die Verteilung der öffentlichen Rechte und Pflichten erkannt. Mit sicherem Blick für die wahren Bedürfnisse des staatlichen Lebens wird an die Stelle des absoluten Gleichheitsprinzipes der Demokratie der Begriff der „wahren“ Gleichheit gesetzt, d. h. der Verhältnismäßigkeit zwischen politischem Machtanteil und persönlicher Leistung. Es wird endlich nicht minder treffend jener Gleichheitsforderung der Demokratie das von Plato als eine Lebensfrage für den staatlichen Organismus erkannte Postulat der Einheit des Staates entgegengestellt, in der richtigen Erkenntnis, daß ein Prinzip, durch welches die Vielheit als s o l c h e (*οἱ πολλοί!*) zur Herrin des staatlichen Willens wird, die unentbehrliche Einheit dieses Willens unmöglich macht und so den staatlichen Organismus selbst mit dem Zerfalle bedroht.

Hatte der Volksstaat das Recht des Einzelnen und zwar jedes Einzelnen anerkannt, zu regieren und Gesetze zu geben, zu verwalten und zu richten oder Richter, Verwaltungs- und Regierungsorgane g l e i c h berechtigt zu wählen, so schöpfte dagegen Plato aus der lebendigen Einsicht in die Konsequenzen dieses Systems die Erkenntnis, daß die staatliche Thätigkeit in Regierung, Verwaltung und Gesetzgebung eines b e s o n d e r e n ausgebildeten Organismus bedarf, der nicht heute durch den momentanen Willensakt eines Wählerhaufens in das Dasein gerufen ist, um binnen kurzem in diesem Moloch wieder zu verschwinden. Dem einseitig politischen Doktrinarismus,

der in einem solchen Zustand seine Befriedigung findet, wird die gesunde realpolitische Erwägung entgegengesetzt, daß es für die Entscheidung der Frage, ob eine Verfassung als Beeinträchtigung wahrer Freiheit und Gleichheit empfunden wird, vor allem darauf ankommt, ob das Volk seine Angelegenheiten in den Händen einer gerechten und weisen Regierung wisse oder nicht. Plato spricht damit nur einen Gedanken aus, der gerade von der öffentlichen Meinung der Gegenwart mehr und mehr geteilt wird, daß nämlich die Verwaltung des Staates für das Wohl und Wehe der großen Mehrzahl der Bevölkerung noch mehr bedeutet, als die Verfassung.[1])

Die hohen Anforderungen, welche Plato von diesem Standpunkte aus an die Thätigkeit des Staates und damit an die Leistungen seiner Organe stellt, schließen aber noch weitere Postulate in sich, welche recht eigentlich auf den modernen Staat hinweisen. Plato ist nämlich zu der Erkenntnis gelangt, daß die technisch möglichst vollkommene Verwirklichung der Staatszwecke — des Kultur- und Wohlfahrtszweckes ebenso wie des Machtzweckes — gleich dem Produktionsprozeß der Volkswirtschaft nur durch die qualifizierte (berufsmäßige) Arbeit erreichbar ist, daß also von vornherein ein Teil der Bevölkerung nach dem Prinzipe der Arbeitsteilung sich ausschließlich dem Staatsdienste zu widmen und sich für denselben eigens auszubilden hat, um den hohen Anforderungen an die Qualität der Staatsleistungen wirklich entsprechen zu können. In dieser Beziehung ist der platonische Staat ein moderner Staat, in dem er wie dieser mit fest angestellten, berufsmäßig gebildeten und besoldeten Beamten arbeitet. „Was Plato, — sagt ein moderner Sozialpolitiker, — so tiefsinnig durch die sorgfältige Erziehung der „Wächter" in seinem Staate erreichen wollte, ist heute ein größeres praktisches Bedürfnis, als jemals. In diesem Punkte sind seine Anschauungen wieder von ewigem Werte. Daher muß wohl auch hier wieder mehr an Ideen angeknüpft werden, wie sie

[1]) Vgl. mit dieser schon im „Staatsmann" 296 d ausgesprochenen Ansicht die Bemerkung von Gneist: Das englische Verwaltungsrecht der Gegenwart II³ (IX).

eben in Platos Staat über die Notwendigkeit einer richtigen Staatsdienererziehung entwickelt worden sind."[1])

Dieselbe Betonung des Sozialprinzipes, derselbe Gegensatz zu der atomistisch-individualistischen Auffassung des Freiheitsbegriffes, aus welchem sich für Plato die angedeuteten mustergiltigen Grundsätze der Verfassungspolitik ergaben, ist dann natürlich auch maßgebend auf dem Gebiete des Privatrechtes und der Verwaltungspolitik. Nachdem er die Bedingungen einer erfolgreichen extensiv und intensiv gesteigerten Thätigkeit des Staates klargelegt, zeigt er mit derselben überzeugenden Kraft, daß der Staat auch bei dieser Thätigkeit berufen und im Stande ist, den gefährlichen Konsequenzen eines einseitigen Freiheitsbegriffes entgegenzutreten. Mit dem Fortschritt, den der platonische Staat auf dem Gebiete der Staatsphilosophie und des öffentlichen Rechtes bedeutet, verknüpft sich so zugleich ein bedeutsamer Fortschritt auf dem Gebiete der privaten Rechtsordnung. Wie die Frage der staatsbürgerlichen Freiheit vor allem aus den Bedingungen des Gemeinschaftslebens heraus beurteilt wird, so auch die der wirtschaftlichen Freiheit. Auch darin in Übereinstimmung mit der immer siegreicher sich geltend machenden sozialen Richtung der modernen Staatswissenschaft. Dieselbe geht ja längst nicht mehr von dem natürlichen Freiheitsrecht des als absolut gedachten Individuums und seinen Anforderungen an die Gestaltung des Eigentums- und wirtschaftlichen Verkehrsrechtes aus, um darnach erst die Rechte der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen und seinem Eigentum zu bestimmen; sie fragt vielmehr umgekehrt: Welches sind die Bedingungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, insbesondere des wirtschaftlichen Gemeinschaftslebens? Wie muß daher die Freiheitssphäre des Individuums, das Vermögensrecht, das Eigentums- und Vertragsrecht mit Rücksicht auf diese vor allem zu erfüllenden Bedingungen des sozialen und ökonomischen Zusammenlebens geregelt werden?[2])

---

[1]) Adolf Wagner a. a. O. 915. 922.

[2]) A. Wagner: Allgem. Volkswirtschaftslehre I² 351

Dieselbe Auffassung liegt der Rechtsordnung des platonischen Staates zu Grunde. Er gestaltet — um mit Jhering zu reden[1]) — alles Recht nach Maßgabe der gesellschaftlichen Zweckmäßigkeit. Es ist der Gedanke des sozialen Charakters der Privatrechte, welcher hier siegreich zum Durchbruch kommt. Der platonische Staat erkennt kein Recht an, welches nicht durch die stetige Rücksicht auf die Gemeinschaft beeinflußt und gebunden ist. Es zeugt bei einem Manne, der der Geburts- und Besitzesaristokratie angehörte, von großartiger Unbefangenheit des Urteils, daß er diese seine Auffassung auch gegenüber den großen Grundinstituten des Privatrechtes, wie z. B. dem Eigentumsrecht, mit rücksichtsloser Energie zur Geltung bringt. Die moderne Sozialwissenschaft muß dies ganz und voll anerkennen, so wenig sie auch mit der Art seiner Reaktion gegen das bestehende Eigentumsrecht und mit den extremen Folgerungen einverstanden sein kann, die er aus dem Sozialprinzip zu Ungunsten des Privateigentums und der Vertragsfreiheit gezogen hat.

Dasselbe gilt für einen Teil der allgemeinen Grundanschauungen, welche Plato vom Standpunkt des Gemeinschaftsprinzipes und des damit enge zusammenhängenden staatlichen Wohlfahrtsprinzipes über die grundsätzliche Berechtigung und die Notwendigkeit einer umfassenden Staatsthätigkeit in der Volkswirtschaft und des Zwanges in volkswirtschaftlichen Verhältnissen im Entwurfe des Idealstaates zum Ausdruck bringt. Er nimmt auch hier Gedanken der Zukunft vorweg, indem er aus den Übelständen, welche ein Übermaß von Freiheit auf dem Gebiete des Güterlebens zur Folge habe, den sozialpolitischen Beruf des Staates und die Notwendigkeit erweist, an Stelle einer einseitig-individualistischen, für die wirtschaftlich Starken und Mächtigen allzu freie Bahn schaffenden Gestaltung des wirtschaftlichen Verkehrsrechtes eine in stärkerem Maße gemein-, besonders zwangsgemeinwirtschaftlich organisierte Volkswirtschaft anzustreben. Auch darin sich enge berührend mit einer Zeit, die, wie

[1]) Der Zweck im Recht S. 517.

die Gegenwart, unter dem Zeichen einer fortschreitenden Ausdehnung der gemeinwirtschaftlichen auf Kosten der privatwirtschaftlichen Unternehmung steht, einer Zeit, in welcher selbst solche, welche nichts weniger als lauter Staatsgewerbe wünschen, auf eine Zeit hoffen, in der ohne Schaden für die Selbstthätigkeit der Individuen Staat und Gemeinde manches übernehmen können, was sie bisher noch nicht oder nur teilweise und nicht ohne gewisse Gefahren übernehmen konnten.[1])

Dabei bleibt sich Plato vollkommen konsequent, wenn er aus demselben Sozialprinzip, das ihn zur Verwerfung eines einseitigen Demokratismus auf dem Gebiete der Verfassungspolitik geführt, die Notwendigkeit einer **stärkeren Demokratisierung der Volkswirtschaft** folgert.

Diese Forderung verlangt vom Staate mit Recht ein Doppeltes: einmal die Bekämpfung des extremen Individualismus und der sozialen und politischen Überhebung des kapitalistischen Großbürgertums, die Aufrichtung von Schutzwehren gegen die Plutokratie, andererseits Maßregeln positiver Sozialpolitik im Interesse der möglichsten Sicherstellung der Masse gegen Nahrungsnot und Erwerbslosigkeit. Was die Gegenwart als ein berechtigtes Verlangen der letzteren anerkennt, ein bescheidenes, mindestens das Notwendige sicher gewährendes wirtschaftliches Auskommen, es wird bereits hier als ein Hauptziel staatlicher Wohlfahrtspolitik hingestellt.

Für Plato ist es ebenso gewiß, wie für Adam Smith, „daß kein Staat blühend und glücklich sein kann, wenn der weitaus größte Teil seiner Bürger arm und elend ist." Er erkennt, daß eine Volkswirtschaft, welche den Ertrag der nationalen Produktion so verteilt, daß eine unverhältnismäßig große Zahl der Bürger kaum ihr Leben fristen kann, nicht mehr den Zielen des ganzen Volkes dient, sondern nur noch denen eines Teiles. Denn er hat ein außerordentlich lebhaftes Gefühl für die sittliche Herabwürdigung und die „Knechtung" der Persönlichkeit, welche eine solche zur reinen

[1]) S. Schmoller: Grundfragen S. 100.

Klassenherrschaft entartete Volkswirtschaft für die Masse der Besitzlosen zur Folge hat, und er verlangt daher auch für den niedrigsten Volksgenossen die Möglichkeit einer gewissen Entfaltung der Persönlichkeit in sittlicher und wirtschaftlicher Hinsicht. Er verwirft grundsätzlich Zustände, welche den Einzelnen ökonomisch oder rechtlich in eine Lage versetzen, in der seine Persönlichkeit gänzlich aufhört, sich selbst Zweck zu sein. Ein Standpunkt, von dem aus er einerseits die persönliche Freiheit fordert für alles, was Hellenenantlitz trägt, und andererseits mit voller Entschiedenheit die Verpflichtung aller staatlichen Verwaltung anerkennt, eine Verwaltung der sozialen Reform zu sein.

Die platonische Staatstheorie fordert eine ununterbrochene Arbeit für die Erhöhung des Niveaus, auf dem die unteren Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft verharren müssen, sie proklamiert die große Idee der Hebung der unteren Klassen, den Kampf gegen die „Armut“ d. h. gegen die Vernichtung und Verkrüppelung ganzer Gesellschaftsschichten, zu welcher die steigende Differenzierung der Gesellschaft durch die übermäßige Ungleichheit der Vermögensverteilung notwendig führen muß.

Damit tritt die platonische Staatslehre in die Reihe der Theorien vom sozialen Fortschritt und einer humanen Umbildung der volkswirtschaftlichen Organisationsformen, und allezeit wird Plato in der Geschichte der sozialen Theorie unter den Ersten genannt werden müssen, welche jenen Kampf aufgenommen haben, in dem wir selbst mitten inne stehen: den Kampf gegen den Quietismus und Pessimismus, der nicht zugeben will, daß es in der sozialen Gliederung einen wesentlichen Fortschritt geben kann, der eine stetig und dauernd zunehmende Ungleichheit der Einkommensverteilung und damit steigende Klassengegensätze als etwas normales, ja notwendiges und wünschenswertes betrachtet.

Aber die Berührung mit den sozialreformatorischen Bestrebungen der Gegenwart geht noch weiter. Plato will nicht nur verhindert wissen, daß die unteren Schichten der Gesellschaft unter ein gewisses Niveau herabsinken, sondern es soll auch allen aufstrebenden, nach

Bethätigung ringenden Talenten derselben die Möglichkeit geschaffen werden, auf der sozialen Stufenleiter so hoch emporzusteigen, als die persönliche Begabung gestattet. Es soll womöglich einem Jeden der Beruf zugänglich gemacht werden, für den seine körperlichen und geistigen Anlagen am besten passen. Ein Ziel, das nicht blos als eine soziale Gerechtigkeits-, sondern auch eine Zweckmäßigkeitsforderung ersten Ranges gerade von der Gegenwart immer entschiedener anerkannt wird, so wenig dieselbe auch verkennt, daß es sich hier immer nur um eine gewisse Annäherung an ein niemals vollkommen zu verwirklichendes Ideal handeln kann.

Der platonische Staat weist der Volkserziehung der Zukunft Ziel und Wege, indem er den begabtesten Kindern des Volkes die Möglichkeit erschließt, auf dem Wege der Bildung in den Besitz der höheren Kulturgüter, sowie der Macht zu gelangen. Den Genies und Talenten aller Klassen soll die Gelegenheit zur Ausbildung für alle ihrer Eigenart entsprechenden Berufszweige, selbst für die höchsten gewährt werden. Hier wird in der That ein auch vom Standpunkt der Gesamtheit aus berechtigtes Gleichheitsverlangen des Volkes erfüllt. Es sollen seine begabtesten, geschicktesten, strebsamsten Köpfe emporkommen können, nicht bloß dem Rechte nach, sondern auch den erforderlichen Mitteln nach. Die Talente aus dem Volke sollen, statt in Haß und Neid gefährliche Wühler und Umstürzler zu werden, die höheren Klassen verstärken. Wer befähigt ist, zu herrschen, wer die geschicktesten Hände hat, soll nicht durch willkürliche Schranken gehindert werden, auch wirklich zur Herrschaft zu gelangen, sein Geschick auch wirklich zu bethätigen. Nicht bloß in seinem eigenen, sondern vor allem im Interesse des Ganzen soll jedem Einzelnen die Möglichkeit zur Geltendmachung seiner individuellen Fähigkeiten gewährt werden.

Der angedeutete gesunddemokratische Zug, der in dem sozialökonomischen System Platos zum Ausdruck kommt, zeigt sich auch in der Bekämpfung jener volkswirtschaftlich so überaus nachteiligen Richtung der Produktion, welche auf Kosten der Bedürfnisbefriedigung der Massen einseitig dem Luxuskonsum der Wohlhabenden zu gute kommt.

Plato erkennt, daß die Tendenz der kapitalistischen Gesellschaft, durch die Bedürfnisse des Luxus der Erzeugung notwendiger Existenzmittel des Volkes eine unverhältnismäßige Menge von Arbeitskräften, Kapital und Boden zu entziehen und damit den Nahrungsspielraum des Volkes überhaupt zu gefährden, durch die Staatsgewalt ihre grundsätzliche Schranke finden muß.

Er erkennt, daß diese Tendenz durch nichts mehr gefördert wird, als durch eine allzugroße Ungleichheit des Besitzes; und so ist es für ihn das unabweisbare Ergebnis einer *sozialen* Auffassung der Dinge, daß keinem Teile des Volkes ein *unbedingtes* Recht auf ein Übermaß von Einkommen und Besitz zugestanden werden könne, durch welches einem anderen Teile selbst die Befriedigung der notwendigen Existenzbedürfnisse mittelbar oder unmittelbar unmöglich gemacht würde. Es wird die Berechtigung einer absoluten Schranke der Ungleichheit des Einkommens, sowie die Berechtigung der zur Aufrechterhaltung dieser Schranke notwendigen Eingriffe der Staatsgewalt in das Privateigentum für alle Zukunft festgestellt.

Die Geschichte von Hellas selbst, wie die der ganzen Folgezeit, hat unwiderleglich dargethan, daß das, was Plato als Kampf gegen Reichtum und Armut bezeichnet, einen unleugbar richtigen Kern enthält, innerhalb gewisser Grenzen geradezu durch das Lebensinteresse der Völker gefordert ist. Eine große Ungleichheit der Vermögensverteilung hat ja bisher noch zu allen Zeiten den Verfall ihrer Gesittung eingeleitet. Sie waren um so langlebiger, je später und langsamer die Vermögensungleichheit eintrat.[1]) Und daher drängt sich gerade unserer modernen Sozialwissenschaft mehr und mehr dieselbe Einsicht auf, welche Plato durch die analogen Erfahrungen seiner Zeit nahegelegt waren, daß ein Volk, welches be-

---

[1]) Das hat neuerdings besonders treffend hervorgehoben Schmoller: Grundfragen S. 111. Schmoller befürchtet geradezu den Untergang unserer Kultur, wenn uns nicht eine gewisse Ausgleichung der Besitzesgegensätze gelingt, wenn wir in dem „elementaren Strudel einer wachsenden Vermögensungleichheit forttreiben".

reits das für die Entwicklung höherer Kultur unentbehrliche Maß von Wohlstand erreicht hat, um so gesunder bleiben wird, je geringer die zunehmende Ungleichheit steigt, je mehr es gelingt, eine gleichmäßigere Verteilung des Volkseinkommens herbeizuführen.

Das Wort von dem Kampf gegen Armut und Reichtum, zu dem der platonische Staat aufruft, wird in gewissem Sinne, wenn auch nicht ganz so, wie es sein Urheber gemeint, die Parole werden für die Staatskunst der heraufziehenden Jahrhunderte.[1]) Schon jetzt ist die ernste Wissenschaft mit Erfolg bemüht, die Einwände zu beseitigen, mit denen der Doktrinarismus einer älteren Epoche den Gedanken, die Einkommensverteilung in gesündere Bahnen zu lenken, für immer abgethan zu haben glaubte. Sie nimmt einfach das leitende Motiv der platonischen Sozialpolitik wieder auf, indem sie „die soziale Reform im Sinne einer gleichmäßigeren Verteilung des Volkseinkommens" nicht nur als eine Forderung der Humanität und Gerechtigkeit, sondern auch als die Bedingung der wirtschaftlichen Wohlfahrt und jeder staatserhaltenden Politik zu erweisen sucht.[2])

Wenn sie auch diese gleichmäßigere Verteilung des Reinertrages der nationalen Produktion nicht mit den Mitteln herbeigeführt wissen will, die Plato im Auge hat, und wenn sie auch andererseits im Gegensatz zu diesem einen mehr oder minder weiten Abstand zwischen größtem und kleinsten Besitz, eine ausgebildete wirtschaftliche Klassenordnung im Interesse der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit des Volkes und seiner Kultur für unbedingt notwendig hält, in der Überzeugung begegnet sie sich doch unmittelbar mit ihm, daß der sich selbst überlassene Verkehr die Tendenz zu einer Ungleichheit der Einkommens- und Vermögensverteilung in sich schließt, welche ebenso die wirtschaftlichen, wie die sittlichen

[1]) Vgl. die schöne Ausführung über die volkswirtschaftliche und sittliche Aufgabe des „Kampfes gegen die Armut" bei Ziegler: Die soziale Frage eine sittliche Frage S. 146.

[2]) S. Herkner: Die soziale Reform als Gebot des wirtschaftlichen Fortschritts. Dazu Sombart: Archiv für soziale Reform 1892 S. 600.

Interessen der Völker gefährdet, daß daher „die Einkommensverteilung aus einer bloß durch blinde Naturfaktoren bedingten Erscheinung zu einer von Sitte und Recht beherrschten" werden müsse.[1]) Es ist recht eigentlich im Sinne Platos, wenn die moderne Sozialwissenschaft die Forderung aufstellt, es sei immer mehr dahin zu wirken, daß „auch der größte Besitz nicht aufhört, von der Arbeit zu entbinden, daß auch die geringste Arbeit zu einigem Besitze führe, daß die Überlegenheit des Besitzes als solchen über die Arbeit vermindert, der Ausbeutung der Nichtbesitzenden, der Überlegenheit der Besitzenden über die Nichtbesitzenden überhaupt, immer mehr Terrain entzogen werde".[2]) Was Plato als Sohn eines von sozialrevolutionären Strömungen erfüllten Zeitalters klar vor Augen sah: daß alle die, welche nur Renten verzehren ohne Gegenleistungen, an dem Kommen des Gerichtes arbeiten, wie könnte es noch länger von der Gegenwart ignoriert werden?[3])

Selbst diejenige Konsequenz, die Plato aus einer solchen Auffassung der Dinge zieht, die Anerkennung des staatlichen Rechtes, durch unmittelbare Eingriffe in die Ordnung des Privateigentums, in die Vermögens- und Einkommensverteilung einer übermäßigen Ungleichheit Schranken zu setzen, hat, wie wir sahen, von seiten der modernen Rechts- und Sozialwissenschaft Nachfolge gefunden.

Sind es doch die Thatsachen der Geschichte selbst, analoge geschichtliche Erfahrungen, welche hier wie dort der Theorie unzweideutig genug die Wege gewiesen haben. Die solonische Wirtschafts- und Sozialreform, das Werk des größten Sozialreformers der antiken Welt dort, die modernen Agrarreformen und die Stein-Hardenbergische Gesetzgebung hier sind — um das Wort eines

---

[1]) Schmoller a. a. O. S. 96 f. Auch dieser ist, wie Plato, der Ansicht, daß „kolossale Reichtümer unter keinen Umständen gesellschaftliches Bedürfnis sind und daß daher eine korrigierende Sozialpolitik, die von den Reichen und Reichsten nimmt, um den Armen zu geben, weit entfernt davon ist, kulturwidrig zu sein.

[2]) Schmoller a. a. O.

[3]) Vgl. die Bemerkung von Paulsen: Ethik II 417.

modernen Beurteilers derselben zu gebrauchen — „Beispiele der großartigsten Art, wie eine hochherzige Politik in die Eigentumsordnung eingreifen kann und soll, wie die Sühne für Jahrhunderte langes Unrecht die Verletzung tausendfacher Einzelinteressen, ja sogar Maßregeln unvermeidlich machen kann, die man geradezu als eine Neuverteilung des Eigentums bezeichnen darf, die aber darum noch keine sozialistischen Maßregeln im schlimmen Sinne des Wortes waren."[1]) Insoferne hat die Geschichte des athenischen, wie die des modernen deutschen Staates seit den Agrarreformen des letzten Jahrhunderts einer wahrhaft sozialen Auffassung der Dinge in gleich hohem Grade vorgearbeitet, als sie unwiderleglich dargethan hat, daß das zu allen Zeiten gegen eine kraftvolle Durchführung des Sozialprinzipes erhobene Geschrei über Eigentumsverletzung und Beraubung, über Verwirrung und Erschütterung der Rechtsbegriffe verstummen wird und muß, wenn nicht Pöbelleidenschaft, sondern eine ihrer Pflicht voll und ganz bewußte Staatsgewalt solche Maßregeln durchführt, wenn nicht „die Willkür da nahm, um dort zu verschenken, sondern systematisch nach festen Grundsätzen die neuen Eigentumslinien gezogen wurden".[2])

In demselben Zusammenhange ergibt sich aber für Plato noch ein weiteres Recht der staatlichen Gemeinschaft gegenüber dem Individuum. Er erkennt, daß auch der erfolgreichste Kampf gegen die übermäßige Konzentrierung des Reichtums und die einseitige Entwicklung der auf Werkzeuge der Üppigkeit gerichteten Luxusarbeit für sich allein nicht ausreichen wird, die Lage der großen Mehrheit des Volkes auf die Dauer günstig zu gestalten. Als Bewohner eines dichtbebauten und dichtbevölkerten Kleinstaates ist er sich sehr deutlich der Thatsache bewußt, daß es nicht bloß die ungleiche Verteilung des Volkseinkommens und Volksvermögens ist, durch welche die auf den Einzelnen fallende Quote von Unterhaltsmitteln über-

---

[1]) Schmoller a. a. O. S. 96.

[2]) Schmoller ebd. Gibt doch selbst Treitschke zu, daß die Ackergesetze der Zukunft tiefer in die Eigentumsordnung einschneiden werden, als die Fabrikgesetze. Der Sozialismus und seine Gönner. A. a. O. S. 137.

mäßig verkürzt werden kann, sondern auch die an natürliche und unübersteigliche Grenzen gebundene Größe des Volkseinkommens. Plato hatte ja stets den höchst intensiven wirtschaftlichen Daseinskampf vor Augen, den der hellenische Stadtstaat zu bestehen hatte, um den Ertrag seiner Volkswirtschaft im Gleichgewicht mit seiner Volkszahl zu erhalten. Er war daher von vorneherein frei von dem Optimismus des Bewohners großer Staaten, die noch umfassende Flächen unangebauten oder schwach bevölkerten Bodens besitzen. Das Bevölkerungsproblem, welches der ökonomische Sozialismus, wie der ökonomische Liberalismus der Neuzeit in leichtherziger Oberflächlichkeit mehr oder minder ignorieren zu dürfen glaubte, es stand ihm in seiner ganzen furchtbaren Bedeutung klar vor Augen. Wenn der moderne Sozialismus dieses Problem einfach durch die Erwägung beseitigen zu können meint, daß die Gefahr einer Übervölkerung nur als das Produkt der bestehenden individualistischen Rechts- und Wirtschaftsordnung eintreten könne, unter der Herrschaft einer sozialistischen Organisation von Produktion und Verteilung überhaupt nicht zu fürchten sei, so hat sich der hellenische Sozialismus von dieser Illusion frei gehalten.

Von Plato wenigstens wird es als ein Hauptsymptom gesunder sozialer Verhältnisse hervorgehoben, wenn ein Volk in verständiger Fürsorge gegen die Gefahr des Massenelendes oder des Krieges[1]) „nicht über die Unterhaltsmittel hinaus Kinder erzeugt".[2]) Selbstverständlich erscheint es dann von diesem Standpunkte aus als ein unveräußerliches Recht der staatlichen Gemeinschaft gegenüber dem Individuum, mittelbar oder unmittelbar durch die Gesetzgebung auf

[1]) Diese Besorgnis vor der Entstehung von Kriegen infolge von Übervölkerung ist bezeichnend für die Bedeutung des Bevölkerungsproblems im hellenischen Kleinstaat. Wenn der Grund und Boden nicht mehr ausreicht, die zunehmende Bevölkerung zu ernähren, bleibt ihm oft nichts anderes übrig, als der Weg der gewaltsamen Annexion von Weide- und Ackerland auf Kosten der Nachbarn. S. Plato Rep. 373d.

[2]) Die Bewohner einer *πόλις ὑγιής* werden (372c) bezeichnet als *οὐχ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ποιούμενοι τοὺς παῖδας εὐλαβούμενοι πενίαν ἢ πόλεμον.*

eine Einschränkung des Volkswachstums hinzuwirken, wenn dasselbe das Gleichgewicht zwischen Produktion und Konsumtion dauernd in Frage stellt. So verwerflich nach unseren sittlichen Begriffen die bevölkerungspolitischen Vorschläge Platos im Einzelnen sind, so sehr er gerade hier im Banne von Zeitanschauungen steht, an sich ist doch die Aufnahme des Bevölkerungsproblems in das System der Politik, der Hinweis auf die Gefahren der Übervölkerung, welche dem modernen Europa erst seit einem Jahrhundert durch Malthus zum Bewußtsein gekommen sind, die Anwendung des Gemeinschaftsprinzipes auch auf diese Frage ein Fortschritt von prinzipieller Bedeutung.

Indem nun aber so das Sozialprinzip Platos die Ordnung von Staat und Recht, von Gesellschaft und Volkswirtschaft nach den Bedürfnissen des Volkes als einer Totalität gestaltet wissen will, beabsichtigt er mit diesem seinen Sozialismus keineswegs eine absolute Negation alles Individualismus. Er ist sich klar bewußt, — und auch darin berührt er sich mit der neueren deutschen Wissenschaft, — daß dem letzteren ebenso seine besondere Berechtigung zukommt, wie dem ersteren, daß es sich also nicht um eine gegenseitige Ausschließung, sondern nur um eine Kombination der beiden großen Lebensprinzipien der Gesellschaft handeln kann. Die Stellung, welche die platonische Sozialtheorie dem Selbstinteresse einräumt, sein Freiheits-, Gleichheits- und Gerechtigkeitsprinzip wurzelt in der richtigen Erkenntnis, daß es sich nicht um Individualismus oder Sozialismus handelt, sondern um Individualismus und Sozialismus, daß die theoretische und praktische Streitfrage nicht ein Entweder — oder ist, sondern ein Sowohl — als auch.[1]) Allezeit wird dem platonischen Staat der Ruhm bleiben, die erste theoretische Vermittlung zwischen den mächtigen sozialen Gestaltungs-

[1]) Vgl. A. Wagner: Über systematische Nationalökonomie. Jahrb. f. Nationalök. u. Stat. 1886 S. 201. Dazu Sax: Theoretische Staatswirtschaft S. 31: „Welche Bahnen immer die soziale Fortentwicklung des Menschengeschlechtes einschlagen mag, stets werden die Kategorien des Individualismus und Kollektivismus als lebendige Potenzen bestehen bleiben.“

tendenzen versucht zu haben, welche alles menschliche Leben in ewig wechselnden Formen beherrschen. —

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal all' das, was wir vom heutigen Standpunkt staats- und sozialwissenschaftlicher Erkenntnis aus in Platos Ergebnissen als Errungenschaften von bleibendem Werte anerkennen müssen, so wird es nicht zuviel gesagt erscheinen, wenn wir — anknüpfend an die Worte, die Ranke einer kriegerischen Ruhmesthat der athenischen Bürgerschaft gewidmet hat, — das geniale Geisteswerk ihres größten Sohnes ein Werk nennen, das „voll von Zukunft" ist. Was Schmoller an dem Sozialstaat Fichtes gerühmt hat,[1]) es gilt auch, — soweit man eben nur die hervorgehobenen Momente ins Auge faßt, — von Plato: „Was er erkennt, sind die wahren Aufgaben der menschlichen Gesellschaft."

Dieser Ruhmestitel bleibt, so schwer auch in die andere Wagschale das fällt, worin er geirrt hat. Denn daß hier mit der Fülle der Erkenntnis die größten und folgenschwersten Irrtümer Hand in Hand gehen, das tritt ja nicht minder klar zu Tage!

Die Einseitigkeit jenes ideologischen Dogmatismus, der uns bereits in der Darstellung der platonischen Wirtschaftstheorie entgegengetreten ist, hat eben auch die Ausgestaltung des platonischen Staats- und Gesellschaftsideals in verhängnisvoller Weise beeinflußt. So entschieden auf der einen Seite die platonische Theorie der „Wirklichkeit zugewandt" ist, und so bedeutsam die Ergebnisse sind, welche sie der scharfen Beobachtung der realen Erscheinungen, der Induktion aus den empirischen Thatsachen des Staats- und Gesellschaftslebens verdankt, so hat doch andererseits das schon durch die Natur des ganzen Problems bedingte Übergewicht der apriorischen Deduktion und Konstruktion vielfach dazu beigetragen, die Theorie auf falsche Bahnen zu leiten.

Schon das Ziel selbst, das hier aufgestellt wird, zeigt uns die Theorie noch ganz im Kindesalter einer falschen konstruierenden Metaphysik.

---

[1]) Zur Litteraturgesch. der Staats- und Sozialwissenschaften S. 72.

Plato bezeichnet, wie wir sahen, als Endzweck seines Staatsideals die Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit. Wonach bestimmt sich aber der Inhalt dessen, was das Gerechte sein soll? Einfach darnach, daß der platonische Staat den Anspruch erhebt, der „naturgemäße" Staat zu sein (κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις).[1]) Das Recht, das er schaffen will, ist daher ebenfalls „der Natur gemäß". Es ist Recht, nicht weil es irgendwo auf Erden gilt, — das erscheint völlig gleichgültig,[2]) — sondern weil es der unverfälschten menschlichen Natur als solcher, überhaupt der ewigen Naturordnung und damit der über der Natur waltenden Vernunft entspricht.[3]) Im Himmel mag wohl der „im Reiche der Ideen liegende Staat" (πόλις ἐν λόγοις κειμένη)[4]) als ein heiliges Musterbild zu finden sein für denjenigen, der ihn schauen will.[5]) Daher ist auch das Recht, das der Idealstaat verwirklicht, nicht bloß „Recht" für eine bestimmte Zeit und unter bestimmten konkreten Verhältnissen, sondern es ist — zumal dem Wandel des jeweiligen positiven Rechtes gegenüber — das überall Gleiche, Ewige, Unveränderliche. Es hat als das absolut Vernünftige und Vollkommene keine Entwicklung, da das, was für die Vernunft heute gilt, ebenso für alle Zeiten und unter allen Umständen Geltung beansprucht.[6]) Wo es gelingt, dieses Recht als das Ursprüngliche, im Laufe der Geschichte nur Verfälschte und Verdorbene in seiner Reinheit wieder herzustellen, die durch Egoismus und Unverstand hervorgerufenen Mißbildungen und Entstellungen wieder zu beseitigen, da ist das Reich der Vernunft und des Glückes auf Erden begründet!

Diese ganze Auffassung ist, wie schon angedeutet, das Pro-

---

[1]) IV, 428 e.

[2]) 592 b: διαφέρει δὲ οὐδέν, εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς (ὅ γε νοῦν ἔχων).

[3]) S. oben S. 415 Anmerkung 3.

[4]) 592 a.

[5]) 592 b: ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν.

[6]) Allerdings ist die Verwirklichung nur Hellenen möglich.

dukt einer falschen Metaphysik. Der Begriff eines Rechtes an und für sich ist ein Phantom und zwar ein höchst verhängnisvolles, da er die Sozialtheorie vor ein Problem stellt, welches ebenso unlösbar ist, wie etwa die Quadratur des Zirkels.

Nichts könnte die Unfruchtbarkeit der hier formulierten Aufgabe drastischer beweisen als die Thatsache, daß der Inhalt der „naturrechtlichen" Forderungen zu verschiedenen Zeiten ein höchst verschiedener gewesen ist. Wie ganz anders sieht das Naturrecht Platos aus im Vergleich mit dem Naturrecht der damaligen Aufklärungsphilosophie oder dem Naturrecht der modernen Metaphysik des Rechtes! Der beste Beweis dafür, daß das Naturrecht eben in Wirklichkeit nicht aus einer Menschennatur in abstracto entwickelt ist, sondern aus den Anschauungen und Bedürfnissen von Individuen oder Gruppen derselben, daß es das Ergebnis ganz bestimmter historischer Voraussetzungen, eines ganz bestimmten Standpunktes der ethischen Kultur ist.[1])

Das *πρῶτον ψεῦδος* der naturrechtlichen Metaphysik ist die völlige Verkennung der Thatsache, daß eben auch ihren Forderungen nur eine *relative* Berechtigung zukommen kann. Daher der naive Optimismus in Beziehung auf die Ausführbarkeit derselben! Was ein entwickeltes sittliches Bewußtsein als „Recht" fordert, erscheint auf diesem Standpunkt ohne weiteres auch als *möglich*. Die Frage, ob es von den realen Kräften des Lebens überhaupt geleistet werden kann, ist von vorneherein bejaht. Eine Illusion erzeugt eben die andere! Die für jede Gesetzgebungspolitik grundlegende Frage, ob überhaupt in einer bestimmten Zeit die Bedingungen für die Verwirklichung der betreffenden Forderungen gegeben sind, braucht bei dieser Auffassung nicht ernstlich erwogen zu werden. Um ein Recht, das vom Anfang aller Geschichte an „Recht" ist und in der Natur der Dinge selbst wurzelt,

---

[1]) Vgl. die schöne Abhandlung von Jodl über das Wesen des Naturrechts und seine Bedeutung in der Gegenwart. Juristische Vierteljahresschrift 1893 B. 25.

zur Anerkennung zu bringen, erscheint auch die Kraft eines Einzelnen hinreichend, wenn er nur die nötige Macht besitzt. Daß die Umwandlung sozial-ethischer Ideen in Normen oder Institute des positiven Rechts durchaus abhängig ist vom Stande der allgemeinen Kultur und ganz besonders der ethischen Kultur, welche die bürgerliche Gesellschaft jeweilig erreicht hat, das wird mehr oder minder verkannt. Daher auch der Grundirrtum Platos, daß es sich bei der Aufstellung eines Staatsideals um ein Projekt handle, welches die unmittelbare praktische Verwirklichung verträgt.

In eigentümlichem Gegensatz zu diesem Anspruch auf die unmittelbare Realisierbarkeit des Staatsideals steht die Art und Weise, wie — allerdings der Natur des Problems entsprechend — der Stoff vor Allem systematisch zu bewältigen versucht wird, wie alles Gewicht auf die logische Korrektheit der deduktiv gewonnenen Sätze, auf die Formulierung von Axiomen gelegt wird, aus denen sich alles Weitere mit logischer Notwendigkeit ergeben soll, während doch die Reibungswiderstände des wirklichen Lebens unvermeidlich außer Ansatz bleiben müssen.

In dem Bestreben nach Systematisierung wird nur zu häufig verkannt, daß keine menschliche Institution ihre äußersten Konsequenzen verträgt, daß sich für die praktische Ausführung eines allgemeinen Prinzipes infolge des Entgegenwirkens anderer gleichberechtigter Ideen und Bedürfnisse immer mehr oder minder weitgehende Begrenzungen ergeben werden. Was der Biograph eines modernen Nachfolgers Platos als einen „durchaus modernen“ Fehler rügt,[1] das Auftürmen mächtiger Konstruktionen, ohne daß sorgfältig genug untersucht wäre, ob das Fundament sie zu tragen vermag, — eben das gilt für den platonischen Staat in besonderem Maße.

Diese Beobachtung drängt sich uns gleich bei dem grundlegenden Prinzip der Verfassung des Idealstaates auf. So berechtigt die Forderung einer selbständigen Repräsentation des Staats-

[1] Dietzel: Rodbertus II, 181.

gedankens durch die möglichste Konzentrierung der Macht in den Händen der Befähigten ihrem Kerne nach ist, so einseitig ist die Lösung, welche dies schwierige Problem bei Plato gefunden hat. Er will nicht bloß eine starke, sondern eine geradezu allmächtige Regierung, weil er durch sein Erziehungssystem dem Staate Regenten geben zu können glaubt, welche durch die Tiefe und Universalität ihres Wissens und ihrer Erfahrung, durch die Idealität ihrer Gesinnung eine so eminente Bürgschaft für die dem Gesamtwohl förderlichste Verwirklichung der staatlichen Aufgaben gewähren würden, daß jede konstitutionelle Beschränkung ihres Willens nur eine Lähmung der Energie und Leistungsfähigkeit des Staates selbst wäre.

Zwar haben wir es hier mit einem Gedanken zu thun, der seit Plato immer und immer wieder und nicht am wenigsten in der Neuzeit die Geister angezogen hat. Von Fichte und Saint Simon bis auf Nietzsches Philosophen: „die cäsarischen Züchtiger und Gewaltmenschen der Kultur, die da sagen: so soll es sein, die das Wohin? und Wozu? des Menschen bestimmen und mit schöpferischer Hand nach der Zukunft greifen, deren Erkennen Schaffen, deren Schaffen Gesetzgebung!"[1]) Unter dem Eindruck der Erfahrungen der modernen französischen Demokratie kommt ein Renan zu der Ueberzeugung, daß die Entwicklung der menschlichen Wohlfahrt, der Fortschritt in der Realisierung von Wahrheit und Gerechtigkeit sich nicht durch „Alle", nicht durch die Demokratie vollenden könne, sondern nur durch das, was er ganz platonisch „Regierung der Wissenschaft" nennt, eine Aristokratie, welche „der Menschheit als Kopf dienen und in welche die Menge den Sammelplatz für ihre Vernunft verlegen würde." Diese Auslese der Geister würde im Besitze der bedeutsamsten Geheimnisse des Daseins die Welt durch die mächtigen, in ihrer Gewalt stehenden Wirkungsmittel beherrschen.[2])

---

[1]) Jenseits von Gut und Böse S. 141 vgl. 151.

[2]) Als materielle Voraussetzung dieser Macht wird allerdings angenommen, daß es in Zukunft möglicherweise Kriegsmaschinen geben werde, welche ohne die leitende Hand von Gelehrten Werkzeuge ohne jede Wirksam-

Die Idee einer geistigen, auf die Ueberlegenheit der Intelligenz gegründeten Macht könne zur Wirklichkeit werden, ohne daß diese unumschränkte Herrschaft eines Teiles der Menschheit über einen anderen etwas Gehässiges an sich haben würde. Denn die Aristokratie, von der er träume, würde nicht von persönlichem oder Klassenegoismus geleitet werden, sondern die Verkörperung der Vernunft sein. — Schade nur, daß Renan selbst diese Idee eines Zeitalters, in welchem „die Kraft die Herrschaft der Vernunft begründen wird", als einen Traum bezeichnen muß! Und das wird sie in der That bleiben, so viele auch nach ihm noch diesen Traum Platos nachträumen werden.

Schon die Voraussetzung, von der Plato ausgeht, der Glaube an die Möglichkeit und den Bestand einer Gesellschaftsklasse, welche in ununterbrochener Kontinuität aus sich selbst die denkbar höchsten und idealsten Leistungen auf rein geistigem, wie auf politisch-militärischem Gebiete zu erzeugen vermag, kann vor einer nüchternen Anschauung der Dinge nicht bestehen. Die Mittel, durch welche Plato den Bestand einer solchen Klasse sichern zu können glaubt, sind mehr oder minder illusorisch. So hoch man die Macht einer rationellen Erziehung, den Einfluß wissenschaftlicher Durchbildung anschlagen mag, — Hoffnungen, wie sie Plato auf sein Erziehungssystem aufbaut, werden sich nie erfüllen. Darüber wird sich am wenigsten die Gegenwart einer Täuschung hingeben, seitdem sie auf die Erfahrungen einer Zeit zurückblicken kann, in der das allgemeinste Interesse sich auf die Förderung des pädagogischen Problems konzentrierte, in der man von einer „natur- und vernunftgemäß" erzogenen Jugend das Heil der Welt erwarten zu dürfen glaubte; — ein Glaube, der sich längst als trügerisch erwiesen hat. Wenn auch die sozialistischen Erziehungsoptimisten der Neuzeit noch so fest überzeugt sein mögen, daß das Genie sich züchten lasse, daß jeder Mensch auf eine die bloße Hand- oder Körperfähigkeit

---

keit, in dieser Hand aber furchtbare Hilfsmittel zur Vernichtung aller Widerstrebenden werden würden. — Philosophische Dialoge. D. A. S. 78 ff.

erheblich übersteigende Ausbildungsstufe hinauferzogen werden könne, die ideale Geistesaristokratie des platonischen Staates ist nicht minder ein Phantom, wie die Masse von Michelangelos und Lionardos, welche Bebel für seinen Sozialstaat in Aussicht stellt.

Insbesondere hat Plato — in diesem Punkte ist auch er ganz ein Kind der Aufklärung — die ethische Bedeutung des Wissens weit überschätzt. Das richtige Wissen verbürgt durchaus nicht in dem Grade die richtige Gesinnung und das richtige Handeln; Intelligenz und Sittlichkeit sind durchaus nicht in der Weise Korrelate, wie das die platonische Moralphilosophie annimmt. Dieselbe verkennt die Doppelheit der Menschennatur, in der Wille und Intellekt die Gegenpole bilden und so immer wieder jene traurige Zwiespältigkeit entsteht, daß das Individuum ein Leben, das es als das beste erkannt, dessen Wert es stark und aufrichtig empfindet, dennoch thatsächlich nicht lebt, daß die deutlichste Einsicht in die Verkehrtheit des Willens dennoch an seiner Natur nichts zu ändern vermag.

Auf gleich irrtümlicher Schätzung beruhen ferner die Ansichten Platos über die psychologischen Wirkungen der Institutionen, in denen er eine weitere Bürgschaft für die sittliche Integrität der höheren Klassen sucht. Wie utopisch ist die Hoffnung, welche er an den Kommunismus knüpft, die Erwartung, daß mit der Aufhebung des Privateigentums und der Familie alle Quellen der Selbstsucht und Begierden versiegen würden! Man hat dieser Illusion, welche übrigens bei allen späteren Utopisten mehr oder minder wiederkehrt, längst die Erfahrung entgegengehalten,[1]) daß die menschliche Leidenschaft sich unter allen Umständen mit Gier ihre Objekte sucht, daß unter Männern, die keine Nahrungssorge mehr kennen, mit um so ungezügelterer Leidenschaft der Kampf um das Weib entbrennen würde, daß in einem solchen Geschlecht Ehr-

[1]) Vgl. die treffenden Bemerkungen Jastrows gegen Hertzkas „Freiland" a. a O. Eine Illusion ist natürlich auch die Annahme, daß sich bei diesem Kommunismus, der den Einzelnen um ein gutes Stück idealer Lebensbefriedigung brächte, die Hüterklasse im höchsten Grade glücklich fühlen würde.

geiz und Ruhmsucht die Stelle frei finden würden, welche die Gewinnsucht verlassen hat, daß mit Einem Wort im Menschen ein Quantum von Leidenschaft enthalten ist, mit welchem überall gerechnet werden muß, wo es sich um einen auch nur etwas größeren Kreis von Individuen handelt.

Gegen solche Gefahren gewährt auch die rein sozialistische Organisation der Jugenderziehung, die zwangsweise Erziehung in Staatsanstalten keine Gewähr. Im Gegenteil! Die Art und Weise, wie im platonischen Staat der künftige Krieger und Beamte schon von zartester Kindheit an von der ganzen übrigen Bevölkerung ständisch abgeschlossen wird, ist nichts weniger als geeignet, jenes volksfreundliche und volkstümliche Beamtentum zu erziehen, auf welches Plato so großen Wert legt. Viel eher würde hier der Geist der Überhebung großgezogen werden, der mit psychologischer Notwendigkeit die Entartung zur Klassenherrschaft herbeiführen müßte. Auf der anderen Seite würde die Überspannung des staatlichen Zwanges in diesem System und die übermäßige Konzentrierung der Macht in der Hand der Regierenden bei der Hüterklasse die Devotion nach oben, den Geist des Strebertums und der Kriegerei ebenso systematisch begünstigen, wie die Überhebung nach unten. Der Mut, der fest zur eigenen Überzeugung steht, die sittliche Kraft, welche auch vor der Ungnade des Mächtigen nicht feige zurückweicht, sie würden ertötet durch die Charakterlosigkeit, die immer erst nach oben sieht, die vor allem Reden und Handeln immer erst fragt, ob es auch „genehm“ ist und „gerne gesehen“ wird. Gerade das, was den führenden Elementen des Volkes nicht minder notthut, als der Geist der Zucht und Ordnung: Charakterfestigkeit, Selbständigkeit, Kraft der Initiative würde hier unvermeidlich verkümmert werden. Welche Gefahr aber in einem System liegt, das die Entwickelung der so nahe miteinander verwandten despotischen und knechtischen Anlagen der menschlichen Natur in solcher Weise begünstigt, das bedarf keines weiteren Beweises. Übrigens ist das ganze System auch keineswegs so „naturgemäß“, wie Plato annimmt. Die Grundlage desselben: die allgemeine

Ersetzung der Familienerziehung durch die Staatsammenschaft ist eine Absurdität. Selbst im Bienenstaat sind die Ammen, welche zugleich die einzigen Arbeiterinnen sind und die Kinder einer einzigen königlichen Generalmutter erziehen, wenigstens geschlechtslose Individuen.[1])

In der That muß sogar Plato selbst die Unzulänglichkeit der zur Organisation der Hüterklasse vorgeschlagenen Maßregeln unwillkürlich einräumen, indem er, um dieselbe möglichst frei von innerem Zwist zu erhalten, — insbesondere bei der obrigkeitlichen Regelung des geschlechtlichen Verkehrs — als „Arzneimittel" ein System des Truges und der Lüge für notwendig hält, welches zu der vorausgesetzten Gesinnung dieser Klasse in eigentümlichem Widerspruch steht.[2]) Welche Gewähr bietet eine Regierung, welche solcher Mittel bedarf, um ihrer eigenen Organe sicher zu sein?

Damit ist im Grunde auch das Problematische der eben nur durch Lug und Trug realisierbaren physiologischen Experimente zugestanden, in denen Plato ein Hauptmittel für die Erzeugung und Erhaltung einer zum öffentlichen Dienst prädestinierten Klasse gefunden zu haben glaubt.

Zwar ist gerade dieser Gedanke von der Neuzeit wieder aufgenommen worden. Ich erinnere nur an die Aeußerung Schopenhauers: „Will man utopische Pläne, so sage ich: Die einzige Lösung des Problems wäre die Despotie der Weisen und Edlen, einer echten Aristokratie, eines echten Adels, erzielt auf dem Wege der Generation, durch Vermählung der edelmütigsten

[1]) Darauf hat mit Recht Schäffle hingewiesen. Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie[2] S. 40.

[2]) 459e: *συχνῷ τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ κινδυνεύει ἡμῖν δεήσειν χρῆσθαι τοὺς ἄρχοντας ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀρχομένων.* Eine „schlaue Verlosung" soll es ermöglichen, daß der Einzelne, der mit dem ihm zugefallenen Weibe nicht zufrieden ist, dem Zufall und nicht der Regierung die Schuld gibt. 460a. Über die Zulässigkeit der Täuschung als Regierungsprinzip vgl. auch 389b.

Männer mit den klügsten und geistreichsten Weibern. Dieser Vorschlag ist mein Utopien und meine Republik des Platon."[1])

Ein Gedanke, der übrigens der Gegenwart durch die modernen naturwissenschaftlichen, zumal die darwinistischen Ideen besonders nahegelegt war. Wenn es richtig ist, daß sich im Laufe der Zeiten aus den niedrigsten Organismen die höherstehenden Lebewesen und zuletzt der Mensch entwickelt hat, warum sollte sich da nicht am Ende aus dem Menschen ein noch höheres Wesen entwickeln können, dessen geistige und moralische Kräfte Anforderungen zu genügen vermögen, denen sich die menschliche Natur bisher nicht gewachsen zeigte? — Renan hat auch diese Idee aufgenommen. Er meint: „Eine ausgedehnte Anwendung der Entdeckungen auf dem Gebiete der Physiologie und des Prinzips der natürlichen Zuchtwahl könnte möglicherweise zur Schöpfung einer höherstehenden Rasse führen, deren Recht zu regieren nicht nur in ihrem Wissen, sondern selbst in dem Vorzug ihres Blutes, ihres Gehirns und ihrer Nerven begründet wäre."[2])

Wer denkt hier nicht unwillkürlich an die Idee vom „Übermenschen", wie sie die Sozialtheorie Nietzsches — allerdings in wesentlich anderem Sinne als Plato — entwickelt hat, an die Lehre von der Veredlung der menschlichen Natur, die er als „Erhöhung des Typus Mensch" bezeichnet und die er sich ebenfalls als das Werk einer aristokratischen Gesellschaftsverfassung denkt? Auch hier wird die Hoffnung ausgesprochen, daß sich auf solcher Grundlage eine ausgesuchte Art Wesen zu einer höheren Aufgabe, überhaupt zu einem höheren Sein emporzuheben vermöge, als die bisherige Menschheit, „vergleichbar jenen sonnensüchtigen Kletterpflanzen auf Java, welche mit ihren Armen einen Eichbaum so lange und so oft umklammern, bis sie endlich hoch über ihm, aber auf ihn gestützt, in freiem Lichte ihre Krone entfalten und ihr Glück zur Schau tragen können."

[1]) Parerga und Paralipomena II, 273.
[2]) A. a. O. S. 86.

Allein was können solche Spekulationen über den „Menschen der Zukunft" für die Soziallehre bedeuten? Man mag sich mit dem Philosophen des Aristokratismus an der Vorstellung berauschen, was alles noch unter besonders günstigen Verhältnissen aus dem Menschen zu züchten wäre, wie der Mensch noch unausgeschöpft für die größten Möglichkeiten ist, soviel ist gewiß, daß eine Sozialtheorie, deren Verwirklichung eine derartige Erhöhung des Typus Mensch bedingt, auf unabsehbare Zeit eine utopische bleibt. Damit ist auch die Frage der Ausführbarkeit des platonischen Staates entschieden! Denn Plato selbst hat, wie wir sehen werden, in einer späteren Phase seines sozialpolitischen Denkens zugeben müssen, daß sein Regierungsideal nicht realisierbar ist ohne das, was man eben den „Übermenschen" nennen könnte. Er ist zuletzt selbst zu der Erkenntnis gelangt, daß die vorgeschlagene soziale Organisationsform — insbesondere der ideale Kommunismus — Menschen voraussetzen würde, die auf einem unendlich viel höheren Niveau der Sittlichkeit und Intelligenz stehen müßten, als es für die gegenwärtige Menschheit erreichbar sei: es müßten sozusagen Götter und Göttersöhne sein.[1]

Die Gewalt selbst, welche den Regenten des Vernunftstaates eingeräumt wird, stellt die menschliche Natur auf eine Probe, der sie, wie Plato ebenfalls später zugibt, auf die Dauer nicht gewachsen wäre. Eine so schrankenlose Macht erträgt eben der Mensch nicht. Sie wird in seiner Hand zuletzt immer zum Werkzeug der Selbstsucht werden.[2] Daher ist es eine Lebensbedingung des *wirklichen* Staates, daß jede Gewalt in ihm mit Schutzvorrichtungen gegen ihren Mißbrauch umgeben werde, daß — um mit J. Stuart Mill zu reden — in seiner Verfassung ein Zentrum des Widerstandes gegen die vorherrschende Gewalt enthalten sei. Und wie ein Gegengewicht ihrer Macht, so erfordert die Menschlichkeit und Gebrechlichkeit selbst der besten Regierung eine beständige Ergänzung, wie sie eben nur die selbstthätige Beteiligung der Bürger an der Bildung des Staats-

---

[1]) Leg. 740a s. später.

[2]) Leg. 875b s. später.

willens zu gewähren vermag, vorausgesetzt, daß der Stand der allgemeinen Kultur eine solche Mitwirkung gestattet.

Ja gerade im Interesse der Sozialreform liegt eine möglichst allgemeine Heranziehung des Volkes. Denn die Geschichte aller Aristokratien, auch der besten, läßt nur zu deutlich erkennen, daß — so, wie die menschliche Natur nun einmal ist, — ohne den Antrieb der Masse des Volkes eine allseitig durchgreifende, dem Klassenegoismus und Klassenvorurteil rücksichtslos entgegentretende Reformpolitik, ein positives Wirken für das „Volk", wie es ja gerade der Sozialstaat Platos will, auf die Dauer kaum denkbar ist.

Wenn also Plato glaubt, daß eine allmächtige Staatsgewalt in einem „wahrhaft freien" Staate denkbar sei und daß eine solche Regierung so sehr den idealsten Anforderungen zu genügen vermöge, daß ihre Herrschaft verständiger Weise von Niemand als drückender Zwang empfunden werden könne, sondern als die beste Vertretung der Interessen Aller die freie Zustimmung aller Klassen finden würde, so ist dieser Gedanke eine reine Utopie. So richtig Plato das Endziel aller Politik erfaßt hat, wenn er das Ideal einer Regierung in der freiwilligen Unterordnung der Regierten, in der harmonischen Ausgleichung zwischen der Idee der Freiheit und der Notwendigkeit staatlichen Zwanges erblickt, — in den Mitteln zur Erreichung dieses Zieles hat er vollkommen fehlgegriffen.

Diese Mittel — vor allem die Züchtung einer Aristokratie von Halbgöttern, zu der ein politisch durchaus unmündiges Volk nur mit scheuer Ehrfurcht und Bewunderung emporzublicken vermöchte, — stehen übrigens auch in einem unversöhnlichen Gegensatz zu dem Ergebnis, welches die Geschichte der Kulturmenschheit wenigstens bisher gezeitigt hat. Wie durch den bisherigen Verlauf der Kulturgeschichte eine früher ungeahnte Verallgemeinerung der Güter der Zivilisation herbeigeführt, der Kreis der an den Errungenschaften der Kultur teilnehmenden Volkselemente stetig erweitert worden ist, so haben die Massen auch mehr Rechte und größeren Einfluß auf das staatliche Leben erlangt. Und daß trotz der gleichzeitigen unleugbaren Vertiefung der Kluft zwischen der Lebens-

haltung des Proletariers und der höheren Stände die genannte Tendenz auch in Zukunft mächtig fortwirken wird, das kann für den nicht zweifelhaft sein, der sich die Entwicklung der Menschheit von der Völkerknechtung orientalischer Despotien bis zur Epoche der Koalitionsfreiheit und des allgemeinen Stimmrechts vergegenwärtigt. Auch wenn man das Wirkliche in der Geschichte keineswegs zugleich als das Vernünftige anerkennt und bereitwillig zugibt, daß sich absolute Urteile über das soziale Seinsollen aus der Empirie nicht gewinnen lassen, wird man doch kaum geneigt sein anzunehmen, daß diese ganze Entwicklung nur ein einziger großer Irrtum der Geschichte sei.[1])

Daher kann der Grundsatz: „Nichts durch das Volk, wenn auch alles für das Volk“ immer nur zeitweilige Anwendung finden; nur Übergangszustände können es rechtfertigen, den Staat zu einem bloßen Verwaltungsorganismus zu machen, wie dies Plato beabsichtigt. Je mehr der Fortschritt und die Verallgemeinerung der Kultur die persönliche Entwicklung des Einzelnen fördert und damit das ganze geistige und moralische Niveau breiterer Volksschichten steigert, um so intensiver und allgemeiner macht sich auch das Bedürfnis geltend, nicht bloß Gegenstand obrigkeitlicher Fürsorge und Bevormundung zu sein, sondern durch einen freien Akt der Selbstbestimmung an der Entscheidung über die eigenen Geschicke mitbeteiligt zu werden. Erst das Recht solcher Mitentscheidung, welches wenigstens einen Antrieb enthält, den Einzelnen über den engen und beengenden Kreis seines individuellen Daseins zu erheben, ermöglicht die volle Entfaltung persönlicher Kraft und persönlicher Würde, welche gerade vom Standpunkt des Staates aus einer möglichst großen Anzahl seiner Bürger zu wünschen ist.

---

[1]) Vgl. die schöne teilweise allerdings zu optimistische Ausführung von Lange über den „Kampf um die bevorzugte Stellung“ in dem Buche über die Arbeiterfrage (2) S. 55 ff. Er bezweifelt mit Recht, daß das Gesetz der „natürlichen Züchtung“ (der natural selection) je dahin wirken werde, den bevorzugten Klassen ein so stetig wachsendes Übergewicht zu geben, daß dadurch eine völlige Spaltung in eine höhere und niedere Rasse als Resultat der Differenzierung hervortreten müßte.

Wenn der platonische Staat — um mit Stahl zu reden[1]) — die innere Harmonie, die er erstrebt, nur dadurch herstellen kann, daß er zugleich als ein Reich der Freiheit besteht, wenn „die Schönheit seines Baues nicht bloß wie die Natur da ist, sondern von Wollenden, für sie Begeisterten in jedem Augenblicke gleichsam aufs Neue geschaffen wird",[2]) — so erscheint seine Verwirklichung von dem genannten Gesichtspunkte aus von vorneherein unmöglich.

Wenn dies Plato verkennt, so liegt das an den falschen Schlußfolgerungen, die er aus der Auffassung des Staates als eines Organismus gezogen hat. So fruchtbar sich die Parallele in Einer Hinsicht erwiesen hat, der Glaube, daß sich in einer einigermaßen entwickelten Gesellschaft ein ähnliches Zneinandergreifen und Zusammenwachsen der Individuen zu einem absolut einheitlichen, von Einem Zentrum aus regulierten Ganzen erreichen lasse, wie im natürlichen Organismus, beruht nichtsdestoweniger auf einer Illusion. Er verkennt die fundamentalen Unterschiede in den Entwicklungsprinzipien der gesellschaftlichen Gebilde einerseits und der physischen Organismen andererseits.

Indem Plato die Vollendung des Staates darin erblickt, daß in ihm alles Leben und alle Bewegung ebenso von einem Zentralorgan ausgeht, wie im Organismus, setzt er sich in Widerspruch zu der Thatsache, daß das, was im Naturleben den Höhepunkt der Entwicklung darstellt, auf sozialem Gebiete gerade der rohesten und primitivsten Stufe eigen ist. Die geformte organische Substanz ist in ihrer niedersten Erscheinungsform, wie allerdings Plato noch nicht ahnen konnte, ein Klumpen Protoplasma, das in seinen Teilen in keiner Weise differenziert ist und dessen Leben ausschließlich in diesen Teilen, nicht in einem einheitlichen Lebenszentrum beruht. Je höher entwickelt und leistungsfähiger dagegen der physische Organismus ist, je mehr er sich aus differenzierten, durch die Verrichtung verschiedener Funktionen sich gegenseitig ergänzenden Or-

[1]) A. a. O. S. 16.

[2]) Stahl ebd.

ganen zusammensetzt, umsomehr entwickelt sich ein Teil, der allein der Sitz der Empfindung, das Zentrum des Lebens des Ganzen ist. — Durchaus verschieden gestaltet sich der Verlauf bei den sozialen Gebilden. Je mehr sich hier bei der fortschreitenden Arbeitsteilung die einzelnen Teile differenzieren, umsomehr strebt hier auch die besondere Individualität derselben zur selbständigen Geltung zu kommen, desto mehr tritt die Tendenz hervor, den Einfluß, den das Ganze durch Autorität und Herkommen auf das Einzelleben ausübt, abzuschwächen. Während dort das Endergebnis eine immer stärkere Konzentration alles Lebens in Einem Organ ist, ist es hier eine mehr oder minder weitgehende Verselbständigung der einzelnen Teile.[1]) Und ganz folgerichtig stellt sich daher auf der Höhe der Entwicklung die Forderung ein, daß es eine Sphäre des Individuums geben müsse, die nur ihm eignet, einen Kreis geistiger und sittlicher Bethätigung, vor welchem der Staat mit seinem Zwange Halt macht, die er anerkennt und schützt, aber nicht mehr inhaltlich bestimmt. Eine Forderung, die keine „naturrechtliche", sondern recht eigentlich ein Erzeugnis der Kultur und des Kulturstaates ist.

Nun setzt sich ja allerdings die platonische Anschauungsweise mit ihrer Predigt von der Rückkehr zur Natur und zum Naturrecht in einen gewissen Gegensatz zu den Fortschritten der Kultur, deren Resultat dieses Verhältnis zwischen Staat und Individuum ist. Im „Naturzustand" zeigen die sozialen Gebilde in der That die Organisation, welche Plato erstrebt. Der kommunistische Sozialverband der Urzeit hat ein einheitliches Zentrum, von dem alles Leben ausgeht, das mit unumschränkter Autorität das Ganze beherrscht. Allein wie kann dann noch von einer Gestaltung des „besten" Staates nach der Analogie des physischen Organismus die Rede sein, wenn eben das, was auf dem Gebiete der organischen Natur sich als ein Fortschritt erweist, auf sozialem Gebiete nur als ein gewaltiger Rückschritt denkbar ist?

[1]) Vgl. die schöne Darlegung dieses Prozesses bei Brentano: Die Volkswirtschaft und ihre konkreten Grundbedingungen. Zeitschr. für Sozial- u. Wirtschaftsgesch. I, 98.

Auch ergäbe sich ja bei solcher Rückkehr zu der primitiven Organisationsform der sozialen Gebilde sofort ein neuer Widerspruch! Dieselben haben nämlich auf dieser Stufe mit den untersten Entwicklungsphasen physischer Organismen das gemein, daß sie in ihren Teilen in keiner Weise differenziert sind, daß — abgesehen von der Arbeitsteilung zwischen Mann und Weib — alle ihre Glieder genau dieselben Funktionen verrichten. Die besondere wirtschaftliche, rechtliche, moralische Individualität der einzelnen Teile des sozialen Ganzen existiert auf einer so niedrigen Stufe des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens noch nicht.[1]) Allein gerade in diesem Punkt, in dem sich die Entwicklungsgeschichte der sozialen Organismen wirklich mit der der physischen nahe berührt, versagt bei dem platonischen Staat die Analogie durchaus. Dieser Staat setzt ja gerade die möglichste Vervollkommnung der Arbeitsteilung und die stärkste Differenzierung seiner Glieder voraus. Die rechtliche, geistige und moralische Individualität von Einzelnen, wie von ganzen Klassen erscheint in hohem Grade entwickelt. Es soll sich hier also mit der niedersten Organisationsform der sozialen Gebilde, der denkbar stärksten Konzentration, dasjenige vereinigen, was beim physischen, wie beim sozialen Organismus am Ende der Entwicklung steht: die möglichste Differenzierung der Teile.. Daß diese Verknüpfung von Anfang und Ende einen verhängnisvollen Widerspruch enthalten würde, daß im sozialen Organismus die Differenzierung gerade eine mächtige Tendenz in entgegengesetzter Richtung in sich schließt, die Individuen mit einem unwiderstehlichen Drang nach selbständiger Bewegung und selbständiger Bethätigung erfüllt, das bleibt bei Plato vollkommen unbeachtet.

Nun hat ja allerdings auf einzelnen Gebieten gerade der Fortschritt der Kulturentwicklung zu der genannten Kombination von äußerster Differenzierung und strengster Konzentration geführt. Infolge der Errungenschaften der industriellen Erfindsamkeit hat sich auf volkswirtschaftlichem Gebiete eine Technik der Menschenzusammen-

---

[1]) Vgl. Brentano a. a. O. S. 99.

fassung herausgebildet, welche große Massen von Individuen zu bloßen Triebrädern im Gefüge eines streng einheitlichen, von Einem Zentrum aus regulierten Organismus gemacht hat. Allein einerseits graviert doch der technische Fortschritt glücklicherweise nicht ausschließlich nach dieser Richtung hin, da die Kultur auch wieder neue Mittel für die individuelle Thätigkeit schafft und vielfach gerade das Individuum zu großen, früher der Gesamtheit vorbehaltenen Leistungen befähigt, andererseits ist es nur zu bekannt, welche Disharmonien in das moderne Kulturleben gerade durch jene den individualistischen Grundtendenzen desselben so schroff wiedersprechende Konzentration hineingetragen worden sind: Dissonanzen, die recht deutlich beweisen, daß eine Verallgemeinerung des zentralistischen Organisationsprinzips eben in den innersten seelischen Triebkräften, in den Bedürfnissen und Anschauungen des Kulturmenschen eine unüberwindliche Schranke finden würde, daß sie jedenfalls nichts weniger als die soziale Harmonie und den sozialen Frieden zu schaffen vermöchte.

Was uns die thatsächliche Entwicklung der Kultur und des Völkerlebens lehrt, enthält nun aber noch einen weiteren Widerspruch gegen die Normen, nach denen sich die Rechtsordnung des Vernunftstaates gestalten soll. Wir sahen, daß es neben der Idee einer machtvollen Vertretung des Staatsgedankens und des Sozialprinzips ganz besonders die Idee der Arbeitsteilung ist, aus welcher Plato die Notwendigkeit einer unbedingten Trennung aller politischen und aller wirtschaftlichen Thätigkeit gefolgert hat. Auch diese Folgerung beruht auf der Überspannung eines an sich ja durchaus berechtigten Grundgedankens.

So sehr bei fortschreitender Kultur mit der zunehmenden Kompliziertheit der Verhältnisse im staatlichen Leben diejenigen Aufgaben das Übergewicht erhalten, bei denen die technische Kenntnis der Sache entscheidet und nicht die Volksüberzeugung, so sehr man also gerade mit Plato von den politischen Einrichtungen eine Bürgschaft dafür verlangen muß, daß in allen solchen Fragen in Regierung und Verwaltung nur Sachverständige die letzte Entscheidung

fällen, nicht minder bedeutsam tritt doch gerade auf der Höhe der Kultur das Bedürfnis und das Streben hervor, den für die Volkswohlfahrt gefährlichen Konsequenzen einer übermäßigen Arbeitsteilung entgegenzutreten. Und dieses Streben bricht sich Bahn selbst auf die Gefahr hin, daß Fortschritte der Arbeitsteilung wieder rückgängig gemacht werden müssen.

Während z. B. Plato um des Prinzipes der Arbeitsteilung willen die rein berufsmäßige Organisation der Wehrverfassung vorschlägt, hat dagegen die Neuzeit den entschiedensten Rückschritt in der Arbeitsteilung gemacht, indem sie zu dem Prinzip der allgemeinen Wehrpflicht zurückkehrte, in der Erkenntnis sowohl ihrer militärischen Bedeutung, wie ihres Wertes für die Erhaltung der physischen und moralischen Gesundheit des Volkes. — Plato verlangt im Interesse der Arbeitsteilung die ausschließliche politische Herrschaft der Sachkenntnis, die Neuzeit setzt neben die Minister und ihre Räte d. h. neben die Techniker und Fachleute ein Abgeordnetenhaus, d. h. zum großen Teile Laien. Plato will, daß der Schuster nichts als Schuster, der Landwirt nur Landwirt und nicht auch Richter sei u. s. w., die Neuzeit setzt auf allen Gebieten durch die Ausdehnung der lokalen Selbstverwaltung und der Geschworenenjustiz, durch unbezahlte Ehrenämter, durch Einführung von Vertretungen neben den Beamten in Gemeinde und Staat die Laien neben die Techniker. Und sie begeht alle diese Sünden gegen die Arbeitsteilung, weil die Teilnahme am öffentlichen Leben ein Gegengewicht gegen die sittliche und geistige Verkümmerung von Individuen und Klassen bildet, weil sie im Interesse einer allseitigeren Erziehung der Nation und eines größeren Gleichgewichtes der Kräfte unentbehrlich ist.[1])

Das hat bereits der größte Geschichtschreiber der Antike klar ausgesprochen, indem er es seinen Perikles als einen Ruhmestitel des damaligen Athens verkünden läßt, daß hier ein und dieselben

[1]) Vgl. die schöne Ausführung Schmollers: Grundfragen S. 127. Dazu „Über das Wesen der Arbeitsteilung a. a. O. S. 65.

Männer die Verwaltung öffentlicher Ämter mit privatwirtschaftlicher Thätigkeit vereinigten und auch das arbeitende Volk ein hinlängliches Verständnis für öffentliche Dinge besitze.[1]) Allerdings wird hier das Bestehende von dem Redner der Demokratie idealisiert und in starker Überschätzung der Regierungsfähigkeit und der politischen Bildung der Massenmehrheit die Autonomie der Gesellschaft ebenso einseitig verherrlicht, wie die philosophischen Gegner der Demokratie das entgegengesetzte Prinzip überspannt haben, allein die Uebertreibung thut der allgemeinen Idee, die der perikleischen Auffassung zu grunde liegt, keinen Abbruch. Dem in der menschlichen Natur selbst liegenden Bildungstriebe, wie den Lebensbedingungen des Kulturstaates widerspricht es in gleicher Weise, wenn das Denken und Fühlen des Einzelnen durch die einseitige Thätigkeit in seinem besonderen Lebensberuf vollkommen absorbiert und so mehr oder minder unempfänglich wird für alles, was jenseits der eigenen Lebens- und Interessensphäre liegt. Die Bildungsgegensätze, die dadurch entstehen, enthalten womöglich eine noch schlimmere soziale Gefahr, als die Gegensätze des Besitzes. Sie durch möglichste Hebung der Intelligenz und politischen Bildung der unteren Klassen zu mildern, ist eine Hauptaufgabe aller sozialen Reform. —

Zu der rücksichtslosen Konsequenz, mit der Plato bei der Organisation der Staatsgewalt den Grundsatz der Arbeitsteilung zur Geltung bringt, steht in eigentümlichem Widerspruch das *individuelle* Lebensideal, welches er für diejenigen aufstellt, denen er die Staatsgewalt anvertraut wissen will. Dieses Ideal des vollkommen harmonisch ausgebildeten, körperlich und geistig vollendeten Menschen, das der philosophische Staatsmann Platos in seiner Person verwirklicht, beruht auf einer Verkennung der Schranken, in welche eben die Notwendigkeit der Arbeitsteilung das schwache und kurzlebige Menschenwesen gebannt hält. Indem Plato in dem Ideal seines Staatsmannes die intensivste Kraft spekulativen Denkens

---

[1]) Thukydides II, 40: *ἔνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γνῶναι.*

mit der Fülle des Fachwissens und praktischer Erfahrung vereinigt denkt, häuft er auf Eine Person, was durch spezialisierte Ausbildung der Kräfte in sehr verschiedenartigen Lebensberufen als das Höchste erreicht werden kann. In der Person des philosophischen Staatsmannes soll das Unmögliche möglich werden, in ihr sich eine Summierung von Kräften verkörpern, die nur in unseren Gedanken vollziehbar ist. Dazu die psychologische Unwahrscheinlichkeit, daß sich in denselben Persönlichkeiten öfters gerade die entgegengesetztesten Gaben vereinigen werden: Das Talent zur augenblicklichen und doch zugleich vollständigen Würdigung der Gegenwart, zum ununterbrochenen „Pulsfühlen der Zeit", das den Staatsmann macht, und das so wesentlich verschiedene Talent der rein abstrakten Spekulation![1])

Nun ist freilich die Inkonsequenz, der wir hier bei dem eifrigen Verteidiger der Arbeitsteilung begegnen, psychologisch vollkommen begreiflich! Plato mußte diese Inkonsequenz begehen, wenn er nicht von vorneherein auf die Verwirklichung seines Staatsideals verzichten wollte. Soll die Intelligenz und Leistungsfähigkeit einer Regierung all das aufwiegen, was Wissen und Urteilskraft aller Übrigen etwa zur Lösung ihrer Aufgaben beitragen könnte, dann muß man in der That von dem Einen oder den Wenigen, welche diese Regierung darstellen, nichts geringeres verlangen, als daß sie das Unmögliche möglich machen.

Man sieht, wie auf den abstrakten Höhen der begriffsmäßigen Konstruktion, die alles auf möglichst einfache Prinzipien zurückführen will, selbst bei einem sonst durch scharfe und feinsinnige Beobachtung des Menschenlebens und seiner Schwächen ausgezeichneten Denker das Gefühl für die Unvollkommenheit alles Irdischen völlig verloren gehen kann. Die der Wirklichkeit gegenüber so oft bekundete Schärfe des Urteils versagt der Möglichkeit gegenüber gänzlich und macht

[1]) Vgl. die von Roscher (Grundlagen der Nationalökonomie § 25) hervorgehobene Thatsache, daß gerade die genialsten Staatsmänner — wie Pitt von sich äußerte — weit mehr instinktmäßig ihren Weg zu fühlen, als ihn mit einer Klarheit, die ihn für andere beschreiben könnte, zu sehen pflegen.

der reinen Phantastik Platz. Wenn aber das Regentenideal Platos ein Phantom ist, wenn es nie ein Regierungssystem geben wird, dessen leitenden Mittelpunkt eine „alles umfassende" Vernunft bildet,[1]) dann ist auch das gesamte harmonische Lebensbild des Idealstaates eine Utopie. Wenn niemals eine Regierung im Stande sein wird, den ganzen unendlich komplizierten Organismus der Gesellschaft von Einer Stelle aus so zu leiten, daß innerhalb desselben jedes einzelne Glied völlig zu seinem Rechte kommt, daß mit dem Interesse der Gesammtheit zugleich jedes berechtigte Interesse und Bedürfnis der Einzelnen befriedigt wird, dann ist auch das ideale Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten, wie es Plato durch die wahre Staatskunst verwirklicht denkt, eine Illusion. Die zahlreichen Individuen, welche sich durch die rechtlich allmächtige, aber gegenüber der Größe der ihr gestellten Aufgabe ewig unzulängliche und irrtumsfähige Regierung verhindert sehen würden, ihre Individualität so zur Geltung zu bringen, sich so zu entwickeln und auszuleben, wie sie es nach ihren persönlichen Anlagen und Kräften beanspruchen könnten, alle die, welche bei der Unmöglichkeit der freien Berufswahl durch solche Verkennung gewaltsam in eine falsche Berufs- und Lebensrichtung hineingezwungen würden, sie wären ebensoviele beredte Zeugen gegen den Anspruch des platonischen Staates, ein Reich vollkommener Gerechtigkeit, wahrer Freiheit und Gleichheit zu sein. In dem Momente, wo man mit der Verwirklichung dieses Staates Ernst machen wollte, würden auch die Kräfte wirksam werden, welche seine besten Intentionen in ihr Gegenteil verkehren würden, sein Gerechtigkeitsideal in drückend empfundene Ungerechtigkeit, sein Freiheits- und Gleichheitsprinzip in Zwang und Vergewaltigung. Statt eines lebendigen Organismus, der er nach der Absicht seines Urhebers sein sollte, hätten wir das seelenlose Räderwerk einer Maschine vor uns. Das politische Gebilde, welches als

---

[1]) Der *νοῦς*, der *ἐπὶ πᾶν ὁρᾷ καὶ βλέπει*, wie es Leg. 875d von der Einsicht des wahren Staatsmanns heißt. Vgl. *Πολ.* 301d: *ἐθέλειν καὶ δυνατὸν εἶναι μετ' ἀρετῆς καὶ ἐπιστήμης ἄρχοντα τὰ δίκαια καὶ ὅσια διανέμειν ὀρθῶς πᾶσιν.*

bloßes Musterbild im Lichte idealer Verklärung strahlt, würde — in den Staub des Irdischen herabgezogen — in der That zu jenem Zerrbilde werden, welches die moderne Kritik aus dem platonischen Staat gemacht hat, indem sie ihn nicht darnach beurteilte, wie er im Geiste seines Schöpfers lebte, sondern nach der Mißgestalt, welche ihm das wirkliche Leben geben würde.

Übrigens ist nicht bloß die Regierung, die alles sieht und alles kann, das Erzeugnis eines ideologischen Dogmatismus, sondern auch das Verhalten, welches Plato ihr gegenüber von dem Regierten erwartet. Welche Verkennung der Menschennatur, zu glauben, daß, wenn nur der wahre Herrscher in der Welt erschiene, alle Herzen ihm zufliegen würden,[1] daß in diesem Falle die individuellen Ideen des Einzelnen über das Gerechte hinreichen würden, die Gemüter zu diesen Idealvorstellungen zu bekehren und uralte Institutionen durch Gebilde der abstrakten Vernunft zu ersetzen, trotz der dabei unvermeidlichen Verletzung zahlloser berechtigter Interessen und tiefgewurzelter Anschauungen und Lebensgewohnheiten, an denen nun einmal die ungeheure Mehrheit mit Leidenschaft zu hängen pflegt! Als ob die alten Menschen von heute unter veränderten Lebensbedingungen notwendig auch neue Menschen werden müßten! Es ist derselbe vulgäre Fehler, der bei den meisten Utopisten wiederkehrt, daß sie den Menschen nach dem beurteilen, was sie selbst in gleicher Lage empfinden und thun würden.

Allerdings hofft Plato einen Wandel in den Motiven menschlichen Handelns gleichzeitig von der überzeugenden Macht der Belehrung, welche von den philosophischen Begründern des neuen Gemeinwesens ausgehen soll. Allein auch diese Hoffnung ist eine rein utopische. Sie beruht auf der Theorie von dem wohlverstandenen Interesse des Individuums, sowie auf der platonischen Überschätzung von Erziehung und Belehrung, die zu den Atavismen aus der Aufklärungsepoche, aus der Sophistenzeit gehört, ein Erbe, an dem das platonische Denken reicher ist, als man sich gewöhnlich vergegenwärtigt.

[1] *Πολ.* 301d.

Zwar hat sich gerade die Lehre vom wohlverstandenen Interesse bis auf den heutigen Tag behauptet, von den ja auch der Aufklärung entsprungenen Katechismen der französischen Revolution durch die Schule Benthams hindurch bis zu dem System des gesellschaftlichen Utilitarismus, welches in Iherings „Zweck im Recht“ zur Darstellung kommt. Wie für Plato beruht auch für Ihering die politische Bildung des Individuums wesentlich auf dem „richtigen Verständnis der eigenen Interessen“, sowie auf der Erkenntnis, daß „das eigene Wohlergehen bedingt ist durch das des Ganzen, und daß man, indem man letzteres fördert, zugleich sein eigenes Interesse fördert“, daß „die gemeinsamen Interessen zugleich die des Einzelnen sind.“[1] — Allein man wird trotz dieser bedeutsamen Nachfolge nicht sagen können, daß es gelungen ist, die Einwände gegen die theoretische Richtigkeit und praktische Anwendbarkeit der Lehre zum Schweigen zu bringen. Wer das Verhältnis zwischen Individuum und Staat auf eine so einfache Formel zurückführen zu können glaubt, wird vor allem die Schwierigkeit, den Einzelnen für den Staat zu gewinnen und zum sozialen Handeln zu erziehen, sehr leicht unterschätzen. Dies zeigt sich schon bei Plato. Er gibt sich der Täuschung hin, daß die einfache und klare Formel, in der er selbst die Lösung der Disharmonie zwischen individuellem und staatlichem Wollen gefunden zu haben glaubt, auch für alle Anderen oder wenigstens die Mehrzahl faßbar und für ihr Handeln bestimmend sein werde. Als ob es so leicht wäre, sein eigenes Bestes oder gar das der Gesamtheit zu erkennen! Als ob sich überhaupt ein Standpunkt objektiver Beurteilung finden ließe für das, was der Wohlfahrt des Einzelnen, dem „wohlverstandenen“ Interesse entspricht!

Wenn es aber keinen solchen absoluten Maßstab gibt, wie ist da zu erwarten, daß sich der Einzelne bei der Entscheidung einer idealphilosophischen Ethik beruhigen werde, die sein wahres Interesse besser zu verstehen behauptet, als er selbst? Wie läßt sich

[1] S. diesen Satz von der Koinzidenz des öffentlichen und privaten Interesses, der unmittelbar aus Plato entnommen sein könnte a. a. O. I, 549, dazu 553.

z. B. der Satz von der Koinzidenz des Glückes und der Sittlichkeit, welcher die Hauptgrundlage der platonischen Sozialphilosophie bildet, für das individuelle Bewußtsein beweisen? Der berechnende Egoismus des Klugen und Starken wird immer Mittel kennen oder zu kennen glauben, welche ihm eine unsittliche Ausbeutung Anderer gestatten, ohne daß sein individuelles Glücksgefühl darunter leidet oder gar dem Gefühl des Elends Platz macht. Schon Viele haben in solchem Glück ein hohes Alter erreicht, ohne daß es ihnen irgendwie zum Bewußtsein gekommen wäre, daß der Gesamtertrag ihres Lebens an Glück durch ein wahrhaft sittliches und soziales Verhalten wesentlich gesteigert worden wäre. Wer will ihnen beweisen, daß sie ihr Interesse nicht wohl verständen? Wer will dem Egoisten, der die beglückende Rückwirkung der Mitfreude und der Opferwilligkeit, der liebevollen Hingebung an die Mitmenschen und an die großen Interessen der Gesamtheit gar nicht kennt, dasjenige Maß von Wohlbefinden mit Erfolg abstreiten, welches er thatsächlich zu besitzen behauptet? Was will ihm gegenüber eine Aufforderung zu angeblich Besserem, wenn er erklärt, er sei nun einmal so bescheiden, daß er sich mit dem „geringeren“ Glücksgrad begnüge?[1] Was der Einzelne als Glück fühlt, ist eben viel zu verschiedenartig, als daß es durch ein absolutes Prinzip regulierbar wäre. Wie naiv ist vollends der Glaube, die Menschen selbst davon überzeugen zu können, daß für sie sogar der Verzicht auf das Leben das Beste sei, wenn es durch unheilbare Krankheit oder Gebrechlichkeit „nutzlos“ geworden, daß der Staat nur zu ihrem eigenen Glück sie dahinsterben läßt und die Ärzte verbannt, die ihnen etwa dies nutzlose Leben zu fristen wagen!

Nicht minder problematisch ist die Hoffnung, daß die Idee der Interessensolidarität zwischen Individuum und Gesellschaft jemals so allgemein und so intensiv das Handeln der Einzelnen bestimmen werde, wie es im Vernunftstaat der Fall sein soll. So

[1]) Nach der einleuchtenden Bemerkung Schuppes gegen Ihering in Schmollers Jahrb. 1882 1122: „Ethische Standpunkte. Dazu Schuppes „Ethik“ passim.

richtig es ist, daß das persönliche Wohlergehen in hohem Grade von der Gesamtwohlfahrt abhängt, daß das Wohlbefinden jedes Einzelnen auf mancherlei Weise mit dem Wohlbefinden Aller verknüpft ist, die prästabilierte Harmonie zwischen individuellem und allgemeinem Interesse, zwischen dem Wohl des Einzelnen und dem der Gesellschaft, wie sie die platonische Sozialtheorie voraussetzt, ist eine Abstraktion, welche vor dem wirklichen Leben nicht bestehen kann, obgleich auch diese Theorie seitdem vielfach wiederholt worden ist.[1] Es ist eine Illusion, wenn noch neuerdings Herbert Spencer gemeint hat, die allgemeine Tendenz der geschichtlichen Entwicklung strebe beständig einem Zustande entgegen, in welchem „beide Interessen, die der einzelnen Bürger und die der Gesamtheit in Eins verschmelzen und die den einen und den andern entsprechenden Gefühle zu vollkommener Übereinstimmung gelangen."[2]

Wenn Plato für die Opfer, welche der Einzelne der Gemeinschaft bringt, demselben gleichzeitig eine individuelle Lebensförderung durch den Staat in Aussicht stellt, welche die in der Hingabe an die Gemeinschaft liegende individuelle Lebensopferung mehr oder minder aufwiegt, so ignoriert er, daß diese Ausgleichung doch nur für das abstrakte Individuum gilt, während das konkrete sehr wohl einen solchen Ersatz nicht finden und ganz und gar zum Opfer fallen kann. Von einer Identität des Interesses der Gesamtheit und der Einzelnen kann eben nur insoferne die Rede sein, als man unter letzteren den Durchschnitt versteht, nicht dieses oder jenes bestimmte Individuum. Zwischen diesem Einzelnen und der Gesamtheit kann sehr wohl ein scharfer Interessengegensatz entstehen, eine Thatsache, die ja Plato selbst unwillkürlich anerkennt, indem er sich die bekannten Wendungen aneignet, daß das Interesse des Einzelnen

---

[1] Ich sehe hier eine gewisse Ideenverwandtschaft selbst mit Ricardo, Adam Smith und Malthus, deren Ansichten über die prästabilierte Harmonie zwischen dem Wohl des Einzelnen und der Gesellschaft, über die Wirksamkeit des „wohlverstandenen" Selbstinteresses kaum weniger optimistisch sind, als die entsprechenden platonischen.

[2] Thatsachen der Ethik. D. A. S. 263.

sich dem Ganzen unterordnen müsse, daß die wahre Staatskunst nicht einseitig den Nutzen des Einzelnen, sondern das allgemeine Wohl im Auge habe, daß letzteres dem ersteren vorangehen müsse, und was dergleichen Äußerungen mehr sind, aus denen klar hervorgeht, daß die Rechnung bezüglich der Interessenharmonie eben doch nicht ohne Bruch aufgeht.

Übrigens ist auch Platos eigenes Vertrauen auf die überzeugende Kraft der ganzen Lehre so wenig ein unbedingtes, daß er zur Stütze derselben und „um die Bürger geneigter zu machen, für den Staat und für einander Sorge zu tragen",[1]) noch ein anderes und zwar sehr bedenkliches Hilfsmittel heranziehen zu müssen glaubt, nämlich „zweckmäßige Täuschungen", wie sie ihm die Religion und der Mythus an die Hand gab.[2])

Zwar ist es an und für sich ja durchaus konsequent, wenn Plato, um von der Wahrheit seines Staatsideals zu überzeugen, zuletzt an den Glauben appelliert. Die obersten Prinzipien der Sozialphilosophie sind wie die aller Philosophie Axiome, die als solche keinen exakten wissenschaftlichen Beweis, sondern nur ein subjektives Fürwahrhalten zulassen. Jede Ansicht über den Zweck des Staates, über die Zwecke seiner Glieder und ihr Verhältnis zum Staatsganzen ist mehr oder minder Glaubenssache, worüber sich am wenigsten die moderne Staatswissenschaft täuschen kann.[3]) Und wenn auch Plato persönlich überzeugt war, seinen Staatsbegriff vollkommen hinreichend begründet zu haben, so hat er doch insoferne instinktiv das Richtige gefühlt, als er die Notwendigkeit anerkannte, denselben nicht bloß der Masse, sondern womöglich auch dem Höchststehenden eben zugleich als einen Glaubensbegriff nahe zu bringen.

[1]) 415d: *ἀλλὰ καὶ τοῦτο . . . εὖ ἂν ἔχοι πρὸς τὸ μᾶλλον αὐτοὺς τῆς πόλεώς τε καὶ ἀλλήλων κήδεσθαι.*

[2]) 414b: *Τίς ἂν οὖν ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ, μηχανὴ γένοιτο τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων, ὧν δὴ νῦν ἐλέγομεν, γενναῖόν τι ἓν ψευδομένους πεῖσαι μάλιστα μὲν καὶ αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ δὲ μή, τὴν ἄλλην πόλιν;*

[3]) Das hat neuerdings besonders treffend hervorgehoben Dietzel: Rodbertus II, 214.

Allein so folgerichtig das war, nichts könnte doch die innere Schwäche der Grundlagen, auf denen sich das harmonische Lebensbild des Idealstaates aufbaut, klarer darthun, als gerade diese Berufung auf die religiöse Sanktion, die ihr Urheber selbst als eine „Lüge“ anerkennen muß und die er nur durch echt sophistische Argumentation zu rechtfertigen vermag.[1] Es ist als ob Plato selber empfunden habe, wie wenig das Gefühl der „Brüderlichkeit“, von dem die Volksgenossen seines Staates für einander erfüllt sein sollen, den thatsächlichen Volksinstinkten, der niederen ebenso, wie der höheren Schichten, entspricht, wenn er es für notwendig hielt, dies Gefühl durch ein Märchen hervorzurufen.

Die Erfahrungen der Neuzeit haben wahrlich zur Genüge gezeigt, daß von den drei Grundforderungen des doktrinären Demokratismus, der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, keine weniger in dem instinktiven Bedürfnis des Volkes wurzelt, als die Idee der „Brüderlichkeit“. In dem aus der Kargheit der Natur ewig neu sich gebärenden und zugleich für die Vervollkommnung des Menschengeschlechtes unentbehrlichen Wettbewerb um den Lebensbedarf, in dem furchtbaren Kampf um das Dasein, der unaufhörlich die Schwachen durch Elend, Hunger, Siechtum dahinrafft, unter solchen naturgegebenen Lebensbedingungen, welche den Kampf geradezu verewigen und immer von neuem Sieger und Besiegte schaffen, ist die Idee der allgemeinen Verbrüderung ein Phantom.

Allerdings glaubt Plato, diesen Kampf durch die Verwirklichung seiner radikalen Reformpläne auf dem Gebiete des Eigentums- und Eherechtes, durch „Beseitigung von Armut und Reichtum“, wenn nicht ganz aus der Welt zu schaffen, so doch seiner gefährlichsten Wirkungen zu entkleiden. Allein so sehr wir die Energie des sittlichen Idealismus bewundern mögen, mit der diese Sozialphilosophie bemüht ist, in den Kampf der Gesellschaft den Frieden, in ihre selbstsüchtige Zerfahrenheit den Gemeinsinn und die Harmonie hineinzutragen, nicht minder augenfällig ist es, daß Platos

---

[1] S. die ganz den Geist der Sophistik atmende Ausführung über die Zulässigkeit der Täuschung und tendenziösen Legendendichtung 382c f.

praktische Vorschläge zur Erreichung dieses Zieles ebenso utopisch und überspannt sind, wie das Ziel selbst, daß die Aufhebung von Eigentum, Ehe u. s. w. niemals jene Wandlung in dem sittlichen Empfinden und Handeln der Menschen herbeiführen würden, die Plato von ihnen erhofft hat.

Auch ist es eine Illusion zu glauben, daß auf diesem oder irgend einem anderen Wege die Gefühle, welche in dem Familienzusammenhange wurzeln, sich jemals auf die große politische Gemeinschaft übertragen lassen würden, und diese dadurch auf ein Maximum von Zusammenschluß und Kraft gebracht werden könne. Die weitesten Bande sind nicht immer die festesten![1]) Die stetige Beziehung zu einer großen weiten Gemeinschaft kann zwar dazu beitragen, den Einzelnen über einen engherzigen Egoismus emporzuheben. Allein abgesehen von jenen höchsten Gebieten, auf denen die Energie der Arbeit in idealen Antrieben wurzelt, wird in der Regel das soziale Bewußtsein um so schwächer, die Gleichgültigkeit um so größer, je umfassender der soziale Kreis ist, für den und in dem sich der Einzelne zu bethätigen hat. Die menschliche Natur und die menschlichen Verhältnisse sind eben in vieler Hinsicht so angelegt, daß das Individuum, wenn seine Beziehungen eine gewisse Größe des Umfanges überschreiten, um so mehr auf sich selbst zurückgewiesen wird.[2]) Schon Aristoteles hat gegen den platonischen Idealstaat den Einwand erhoben, daß er sich selbst schwäche, indem er das starke Interesse für das Eigene und Einzelne durch das ungleich schwächere für die Gemeinschaft ersetze. Je mehr etwas Vielen gemeinsam sei, desto weniger Sorgen mache sich darum der Einzelne. Ein platonischer Bürger, der gleichsam tausend Söhne hätte, würde sich nicht etwa um alle gleich viel, sondern um alle gleich wenig kümmern.[3]) Besser ein wirklicher Vetter jemands zu sein, als auf

[1]) „Human sein heißt nicht: Alle lieben, sondern: den Nächsten lieben wie sich selbst." Ziegler: Soziale Frage S. 103.

[2]) Vgl. die Beobachtungen von Simmel: Über soziale Differenzierung S. 61 ff.

[3]) Pol. II, 1, 10. 1261 b: ἥκιστα γὰρ ἐπιμελείας τυγχάνει τὸ πλεῖ-

platonische Weise sein Sohn! Die Freundschaft und Liebe würde durch eine derartige Gemeinschaft nur verwässert werden, wie ein wenig Süßigkeit unter viel Wasser gegossen wirkungslos wird.[1])

So große Fortschritte daher auch die soziale Schulung der Völker in der Zukunft noch machen mag, — und wer wollte an der Möglichkeit solchen Fortschrittes verzweifeln! — jene vollkommene und allgemeine Gefühlsgemeinschaft von Lust und Leid, die Zusammenschmelzung alles individuellen zu Einem sozialen Leben ist eine psychologische Unmöglichkeit, — wenn auch dieser Traum immer wieder von neuem geträumt werden wird.[2])

Aus alledem geht zur Genüge hervor, daß die von dem Idealstaat verheißene Koinzidenz des Individual- und des Sozialprinzipes, von Individualismus und Sozialismus eine leere Abstraktion ist und niemals zur Wirklichkeit werden wird.

Solange der erbarmungslose Mechanismus der Naturordnung unzähliges organisches Leben schafft, das nur dazu da scheint, um von anderen verbraucht und wieder vernichtet zu werden, solange wird auch der Mechanismus der Gesellschaft, der bis zu einem gewissen Grade ja ebenfalls Naturordnung ist, unzählige Menschenleben verbrauchen, die der harte Zwang der Notwendigkeit nie zur vollen Entfaltung dessen kommen läßt, was an Keimen zu einer höheren Entwicklung in ihnen liegt. Solange die Existenz einer zahlreichen dienenden und mehr oder minder hart arbeitenden Masse eine Naturnotwendigkeit ist, — und Plato erkennt dieselbe ja schon durch die Zulassung der Sklaverei an, — solange wird auch einem beträchtlichen Bruchteil des Volkes, vielleicht der Mehrheit, die

στον κοινόν· τῶν γὰρ ἰδίων μάλιστα φροντίζουσιν, τῶν δὲ κοινῶν ἧττον, ἢ ὅσον ἑκάστῳ ἐπιβάλλει κτλ.

[1]) II, 1, 17. 1262b.

[2]) Man vgl. z. B., was ein platonischen Anschauungen sonst so ferne stehender Schriftsteller wie Herbert Spencer in Bezug auf die Vertiefung und Erweiterung des Mitgefühls, auf die „Umprägung und Umgestaltung des Menschen und der Gesellschaft zu gegenseitigem Zusammenstimmen“ in der Zukunft für möglich hält. A. a. O. S. 263 ff.

Möglichkeit einer höheren Ausbildung seiner menschlichen Fähigkeiten und Anlagen fehlen. Er wird sich in der Hauptsache damit begnügen müssen, der Minderheit bei der Ausbildung ihrer Anlagen behilflich zu sein.[1]) Die Vervollkommnung der gesellschaftlichen Organisation, die Verallgemeinerung und Vertiefung des sozialen Pflichtgefühls, welches jeden Menschen als solchen zugleich als Selbstzweck anerkennt, wird diese Opfer qualitativ und quantitativ verringern und auch die Entwicklungsfähigkeit der Massen im Ganzen, wie die Möglichkeit zum Emporkommen des Einzelnen bedeutend steigern können, aber all das hat doch gewisse in der Natur der Dinge liegende Grenzen, welche menschliche Kraft nicht zu beseitigen vermag. Es ist ein utopischer Gedanke, eine Organisation des menschlichen Arbeitslebens finden zu wollen, welche im Stande wäre, jedem Einzelnen die Entwicklung seiner Anlagen und die Stellung im Organismus des Staates und der Gesellschaft zu verbürgen, welche diesen Anlagen entspricht. Selbst die sorgfältige Überwachung der Jugend im platonischen Staate würde nicht verhindern können, daß zahlreiche Talente in der Werkstatt und hinter dem Pfluge unerkannt oder infolge mangelnder Verwendbarkeit unentwickelt bleiben würden.

Plato löst die Aufgabe nicht, sondern umgeht sie, indem er eine Theorie von der Vererblichkeit der Anlagen und Talente aufstellt, die — wenn sie richtig wäre — das ganze Problem allerdings wesentlich vereinfachen würde. Er nimmt an, daß bei allen Berufsständen die Anlagen der Kinder größtenteils denen der Väter entsprechen: daß, wie der Sohn des Beamten und Soldaten, so auch der des Bauern, des Handwerkers und Handarbeiters in den meisten Fällen schon durch die anererbte Anlage wieder zum Berufe des Vaters förmlich prädestiniert, also schon durch eine von Geburt an einseitige Begabung zum Verzicht auf jede andere Stellung gezwungen sei, als die, in welche er hineingeboren.[2]) Nicht

[1]) Das wird man der „realistischen" Staatslehre zugeben müssen. S. Gumplowitz: Rechtsstaat und Sozialismus S. 500.

[2]) 415b.

die Gesellschaft ist es, die den Einzelnen zum unvollständigen Menschen herabdrückt, sondern er wird schon als solcher geboren.

Man braucht nur diese naturgegebene Thatsache dadurch dem allgemeinen Volksbewußtsein nahe zu bringen, daß man sie in die Form des Mythus kleidet, des Märchens von der Verschiedenartigkeit der Menschenseelen, von denen der einen Gold, der anderen Silber, der anderen Erz und Eisen beigemischt ist,[1]) — und die öffentliche Meinung ist für den Glauben gewonnen, daß die Stellung des Einzelnen in der Gesellschaft eine naturrechtlich begründete, ja daß sie das Werk des personifizierten Vaterlandes selbst ist, das seine Kinder bei der Bildung aus seiner Erde so verschieden bedacht hat. Auf solche Weise ist es allerdings leicht, ein Bild der Gesellschaft zu konstruieren, in welchem sich alles in Harmonie und Gleichgewicht befindet! Und doch! ist etwa der Irrtum des modernen Liberalismus geringer, wenn er dasselbe ideale Ergebnis von dem System der freien Konkurrenz erhoffte, von dem ja auch nichts Geringeres zu erwarten sein sollte, als daß jeder Einzelne diejenige hohe oder niedere Staffel auf der sozialen Leiter finden werde, welche ihm gerechterweise — als verdient oder verschuldet durch seine Individualität — gebühre?

So führt jeder Versuch, die Idee eines absolut guten Staates in konkreter Anschauung auszuführen, immer wieder zu demselben Resultate. Sie erweist sich — um mit Kant zu reden — als eine transscendentale Idee, d. h. als ein Begriff, zu dem eine kongruierende Wirklichkeit in der sinnlichen Welt nicht gegeben werden kann. Was wäre auch ein Staat, der alle seine Aufgaben gelöst hat! Er würde sich selbst aufheben, weil es in ihm für menschliches Streben keinen Inhalt und kein Problem mehr gäbe. Alles menschliche Streben setzt die Möglichkeit eines weiteren Fortschrittes

---

[1]) 415a. Eine Theorie, die allerdings nicht willkürlicher ist, als gewisse Hypothesen des modernen Sozialismus z. B. von Fourier über das harmonische Wechselverhältnis zwischen der Summe der Berufsarten, welche die Gesellschaft bedarf, und der Summe der einzelnen Veranlagungen, welche die Natur in die Gesamtheit der Menschen legte.

und der Fortschritt die ewige Wandelbarkeit und Umbildungsfähigkeit aller menschlichen Dinge voraus. Der vollkommene Staat, der nur als ein stationäres Non plus ultra gedacht werden kann, negiert dies alles und damit seine eigene Ausführbarkeit.

Wir haben übrigens keinen Grund, auf die idealistische Sozialphilosophie Platos herabzusehen, weil sie diese einfachen Wahrheiten verkannt hat. Der Zauber des Gedankens, der hier vorliegt, ist ein so mächtiger, daß er bis auf den heutigen Tag die Geister immer wieder gefangen genommen hat. Selbst unser „historisches" Jahrhundert hat es erlebt, daß Männer, die mitten in der modernen sozialökonomischen Forschung standen, in Platos Irrtum zurückgefallen sind.

„Ich blickte vorwärts — sagt Stuart Mill — in ein zukünftiges Zeitalter, dessen Anschauungen und Einrichtungen so festgegründet auf Vernunft und die wahren Anforderungen des Lebens sein würden, daß sie niemals wieder gleich allen früheren und gegenwärtigen religiösen, ethischen und politischen Meinungen umgestoßen und durch andere ersetzt werden könnten."[1] Und ähnlich äußert sich Laveleye in dem prophetischen Ausblick am Ende seines Buches über das Ureigentum: „Es gibt eine Ordnung der menschlichen Dinge, welche die beste ist . . . Gott kennt sie und will sie. Der Mensch muß sie entdecken und einführen."

Daß solche Rückfälle in platonische Anschauungen noch immer möglich sind, steht in eigentümlichem Kontrast zu den Wandlungen, welche das platonische Denken selbst auf diesem Gebiete erfahren hat. Eine Sinnesänderung, die Plato bekanntlich dazu führte, wenn auch nicht grundsätzlich, so doch thatsächlich auf die Verwirklichung des absolut guten Staates zu verzichten, sich mit dem Ideal einer bloß relativ besten d. h. mit den derzeitigen Daseinsbedingungen der Menschheit vereinbaren Staats- und Gesellschaftsordnung zu begnügen.

[1]) Autobiographie S. 166.

Dritter Abschnitt.
Der „zweitbeste" Staat Platos.

1.
Geschichtliche und psychologische Voraussetzungen.

Wie wir sahen, war nach Platos Ansicht eine radikale Reform von Staat und Gesellschaft nur auf dem Wege des Absolutismus zu erwarten. Trotz der vernichtenden Kritik, welche er in der Politie an der Tyrannis geübt, ist er gleich den meisten Doktrinären — man denke nur an Rousseau und St. Simon, an Lassalle und Rodbertus! — in gewissem Sinne Anhänger des Cäsarismus, — vorausgesetzt, daß sich derselbe zum Träger seiner Ideale macht.[1] „Gebt mir einen Staat, — heißt es noch in seinem letzten Werke — der von einem absoluten Fürsten beherrscht wird. Der Fürst aber sei in jugendlichem Alter, mit gutem Gedächtnis und leichter Fassungsgabe ausgerüstet, unerschrocken und edelgesinnt; dazu füge es ein glücklicher Zufall, daß er unter seinen Zeitgenossen einen Mann als Berater findet, der zum Gesetzgeber berufen ist. Dann kann man sagen: Gott hat so ziemlich alles gethan, was er thun muß, wenn er einem Staat eine außergewöhnlich glückliche Zukunft bereiten will.[2] Jedenfalls ist kaum ein schnellerer und besserer Weg denkbar, auf dem der Staat in den Besitz einer Verfassung gelangen könnte, welche ihm dauerndes Glück verbürgt."[3])

Es ist gewiß kein zufälliges Zusammentreffen, daß in derselben Zeit, wo in der sozialpolitischen Theorie die Monarchie so bedeutsam in den Vordergrund tritt, eben die Monarchie für die hellenische Welt eine stetig steigende Bedeutung erhielt. Während

---

[1]) Vgl. Rep. 499. Dazu oben S. 416.

[2]) Leg. 710d.

[3]) 710b: *Ταύτην τοίνυν ἡμῖν ὁ τύραννος τὴν φύσιν ἐχέτω πρὸς ἐκείναις ταῖς φύσεσιν, εἰ μέλλει πόλις ὡς δυνατόν ἐστι τάχιστα καὶ ἄριστα σχήσειν πολιτείαν, ἣν λαβοῦσα εὐδαιμονέστατα διάξει . θᾶττον γὰρ ταύτης καὶ ἀμείνων πολιτείας διάθεσις οὔτ' ἔστιν οὔτ' ἂν ποτε γένοιτο.*

sich im Norden die Erhebung des makedonischen Königtums vorbereitete und in Hellas selbst die Tyrannis wieder ihr Haupt zu erheben begann, war der größte Teil des hellenischen Westens durch die gewaltige Hand des ersten Dionys zu Einem Reiche verschmolzen worden, dessen Bestand selbst durch den Übergang der Regierung auf einen jungen unerprobten Nachfolger nicht mehr in Frage gestellt werden konnte. Welch eine Aussicht, wenn diese starke Monarchie der Sehnsucht der edelsten Geister nach einer machtvollen Darstellung des Staatsgedankens verständnisvoll entgegenkam, wenn sie ihre Aufgabe im Sinne jenes sozialen Königtums erfassen lernte, wie es eben die Staatslehre des vierten Jahrhunderts als eines ihrer politischen Ideale proklamiert hat![1]) Eine Aussicht, auf deren Verwirklichung man übrigens um so mehr hoffen durfte, als mit der Thronbesteigung des jüngeren Dionys eine Konstellation eintrat, welche in überraschender Weise alle die Voraussetzungen zu enthalten schien, von denen Plato selbst eine mehr oder minder weitgehende Verwirklichung seiner Ideen erwartete.

Auf dem Throne des mächtigsten Hellenenstaates ein jugendlicher Fürst, dessen lebhafter und empfänglicher Geist bei richtiger Leitung einer höheren Auffassung seiner Stellung keineswegs unzugänglich schien, — ihm zur Seite einer der hervorragendsten Staatsmänner der Zeit, Dion, der ganz von dem Geiste der Akademie erfüllt und ein Bewunderer ihres Meisters, für Plato als der geborene Gesetzgeber erscheinen mußte, und beide, — der Fürst, wie sein Minister — einig in dem Wunsch, den gefeierten Denker selbst in ihre unmittelbare Nähe zu ziehen, einig auch, wie es wenigstens den Anschein hatte, in dem Wunsch, daß in seiner Unterweisung der fürstliche Jüngling sich zum wahren Staatsmann bilde!

Ist es zu verwundern, daß Plato, als der Ruf nach Syrakus an ihn herantrat, sich demselben nicht versagt hat? Er konnte in

[1]) Vgl. die Bemerkungen Platos im *Πολιτ.* 302 und 296 f. über die Monarchie, sowie des Aristoteles über das „wahre Königtum“ als eine Schutzwehr gegen die Klassenherrschaft III, 5, 2. 1279a. — VIII, 8, 6. 1311a. — VIII, 9, 19. 1315a.

dieser Einladung von seinem Standpunkte aus nur einen jener „glücklichen Zufälle" erkennen, von denen er selbst im „Staate" anerkennt, daß sie dem Philosophen die Notwendigkeit auferlegen, sich in den Dienst des Staates zu stellen, er mag wollen oder nicht.[1])

Wie weit allerdings die Hoffnungen gingen, mit denen er nach Syrakus kam, das läßt sich bei dem apogryphen Charakter unserer Überlieferung nicht mehr quellenmäßig feststellen. Zwar wird allen Ernstes berichtet, er habe vom Fürsten Land und Leute erbeten, um mit ihnen den Versuch zu einer Verwirklichung des Idealstaates selbst zu machen, und Dionys habe ihm auch die Erfüllung dieser Bitte in Aussicht gestellt.[2]) Allein wenn dabei auch von der richtigen Voraussetzung ausgegangen wird, daß in dem damaligen Sizilien, wo so manche Hellenengemeinde verödet und in Trümmern lag, die Möglichkeit zu Neugründungen reichlich vorhanden war, so ist doch die Nachricht selbst allzu schlecht beglaubigt. Nur so viel wird man sicher annehmen dürfen: Plato muß mit großen Erwartungen, mit weitaussehenden Plänen gekommen sein. Denn wie hätte er sich sonst entschlossen, das beglückende Dasein im Haine der Akademie, die behagliche Stille der Schule im Kreise bewundernder Schüler aus allen Teilen der Hellenenwelt mit dem schlüpfrigen Boden und geräuschvollen Treiben eines Tyrannenhofes zu vertauschen?

Ein so großes persönliches Opfer wird nur dann verständlich, wenn er in der That überzeugt war, daß der junge Fürst seinen Idealen ein hohes Maß von Empfänglichkeit entgegenbringen werde. Was aber eine solche Überzeugung gerade bei einem Plato zu bedeuten hatte, das wird uns klar, wenn wir uns

---

[1]) Rep 599b. In dieser Beziehung hat der Vf. des siebenten pseudoplatonischen Briefes die Situation richtig beurteilt, wenn er Dion die Berufung Platos mit den Worten motivieren läßt: *τίνας γὰρ καιροὺς μείζους περιμενοῦμεν τῶν νῦν παραγεγονότων θείᾳ τινὶ τύχῃ;* 327e.

[2]) Diog. Laert. III, 21: *Δεύτερον πρὸς νεώτερον ἧκε Διονύσιον αἰτῶν γῆν καὶ ἀνθρώπους τοὺς κατὰ τὴν πολιτείαν αὐτοῦ ζησομένους· ὁ δὲ καίπερ ὑποσχόμενος οὐκ ἐποίησεν.*

den unverwüstlichen Optimismus vergegenwärtigen, mit dem er bis zuletzt den Glauben an einen wahrhaft Wunder wirkenden Einfluß machtvoller Persönlichkeiten festgehalten hat.

Noch in den „Gesetzen" äußert er die Ansicht, daß das, wovon das Schicksal aller großen sozialen und politischen Umgestaltungen abhängt, die sittliche Erneuerung des Volkes, für einen unumschränkten Monarchen durchaus keiner besonderen Anstrengungen, ja nicht einmal sehr langer Zeit bedürfe.[1] Wenn er nur selbst zuerst den Weg betritt, auf den er die Bürger hinleiten will, und durch seinen eigenen Vorgang in allem Thun und Handeln das Muster aufstellt, indem er zugleich darauf bedacht ist, daß denen, die dem Beispiel folgen, Lob und Ehre, allen Widerstrebenden aber für jede verpönte Handlung Tadel und Schande zu teil wird![2] Wem solche Überredungsmittel und solche Macht zu Gebote stünden, dem würden die anderen Bürger in Bälde nachfolgen.[3] Glücklich der Staat unter solch' vorbildlicher Herrscherleitung; sie wird für ihn die Urheberin tausendfältigen, ja alles denkbaren Guten,[4] sie eröffnet den Pfad zur „besten Verfassung und den besten Gesetzen."[5])

Diese Anschauungsweise läßt ein helles Licht auf das Ziel fallen, welches Plato vorschwebte, als er den Boden Siziliens betrat. Auf dem Thron von Syrakus sollte sich ohne Zweifel die ersehnte Ineinsbildung der politischen Macht mit der Philosophie vollziehen, der an dem schöpferischen Geist des Denkers herangebildete philosophische Herrscher alsdann die Erhebung der Gesell-

[1]) 711b: *οὐδὲν δεῖ πόνων οὐδέ τινος παμπόλλου χρόνου τῷ τυράννῳ μεταβαλεῖν βουληθέντι πόλεως ἤθη· πορεύεσθαι δὲ αὐτὸν δεῖ πρῶτον ταύτῃ, ὅπῃπερ ἂν ἐθελήσῃ, ἐάν τε πρὸς ἀρετῆς ἐπιτηδεύματα προτρέπεσθαι τοὺς πολίτας ἐάν τε ἐπὶ τοὐναντίον, αὐτὸν πρῶτον πάντα ὑπογράφοντα τῷ πράττειν, τὰ μὲν ἐπαινοῦντα καὶ τιμῶντα, τὰ δ' αὖ πρὸς ψόγον ἄγοντα, καὶ τὸν μὴ πειθόμενον ἀτιμάζοντα καθ' ἑκάστας τῶν πράξεων.*

[2]) Ebd.

[3]) 711c.

[4]) 711d.

[5]) 712a.

schaft zu einer höheren Sittlichkeit, die Ausbreitung der von der Doktrin verkündeten sozial-ethischen Grundwahrheiten, die Sammlung des durch schroffe innere Gegensätze gespaltenen Volkes unter dem Zeichen der ethischen Reform in seine Hand nehmen und so die Möglichkeit gewinnen für den Ausbau einer neuen, besseren Ordnung des Staates und der Gesellschaft.[1])

Je erhabener die Aufgabe war, die hier der Monarchie zugedacht wurde, um so schmerzlicher mußte die Enttäuschung sein, wenn der Träger der Gewalt, mit welcher dem reformatorischen Eifer so Großes erreichbar schien, all diese Hoffnungen zu nichte machte.

Wie gründlich die Enttäuschung gerade bei Dionys war, ist bekannt. Es ist — bei aller zur Schau getragenen äußeren Verehrung für Plato — kaum ein schärferer Kontrast denkbar, als der, welcher zwischen den Idealen der Akademie und dem Thun und Denken des Tyrannen zu Tage trat, sowie derselbe die Zeit für gekommen hielt, sich in seiner wahren Gestalt zu zeigen. Mit erschreckender Deutlichkeit fiel hier am Tyrannenhofe gerade das ins Auge, was Plato bei dem Aufbau seines Staatsideals nur ungenügend gewürdigt hatte: die furchtbare Versuchung, welche bei der Schwäche der menschlichen Natur in dem Besitz einer unbeschränkten Gewalt liegt. — Hatte damals der Gedanke, daß nur mit Hilfe einer solchen Gewalt das ersehnte Ideal zu verwirklichen sei, jede andere Erwägung siegreich zurückgedrängt, so mußte sich jetzt unter dem Eindrucke unmittelbarster persönlicher Erfahrung die nüchterne Erwägung der Thatsache aufdrängen, daß dieselbe Gewalt, welche das Ideal schaffen kann, zugleich ihrer ganzen Stellung nach förmlich darauf angelegt erscheint, in ihrem Träger die Eigenschaften zu ertöten, deren er für seine ideale Aufgabe am meisten bedürfte.

---

[1]) Auch der Verf. des genannten Briefes (328bc und 336b) hat — sei es auf Grund guter Überlieferung oder der angeführten Äußerungen Platos — solche Hoffnungen bei diesem angenommen.

Es liest sich wie ein elegischer Rückblick auf die bekannten Geschicke Dionys des Zweiten und seines Verhältnisses zu Dion, wenn es in den „Gesetzen“ heißt: „Es gibt keine sterbliche Seele, die jung und in unverantwortlicher Machtstellung stark genug wäre, die höchste Gewalt unter den Menschen zu ertragen, ohne von Unvernunft ergriffen und dadurch selbst den nächsten Freunden verhaßt zu werden, was dann die unvermeidliche Folge hat, daß der Herrscher in kurzer Zeit zu Grunde gerichtet und seine ganze Macht zerstört wird.[1])

Vor allem sieht der greise Plato durch den Besitz der absoluten Gewalt das gefährdet, was ihm als eine der fundamentalsten Tugenden des Bürgers erscheint, nämlich die Fähigkeit, die richtige Stellung zu finden zu dem Interesse des Ganzen. Wenn es für den Einzelnen an sich schon schwer genug sei, sich davon zu überzeugen, daß die Staatskunst nicht einseitig den Nutzen des Individuums, sondern das Wohl der Gesamtheit im Auge haben müsse, und daß die Verwirklichung dieses Prinzipes auch seinem eigenen Interesse am besten entspricht, so würde am wenigsten der unumschränkte und unverantwortliche Herrscher sich stark genug erweisen, dieser Überzeugung Zeit seines Lebens treu zu bleiben und vor allem anderen stets das allgemeine Beste zu fördern, ihm das eigene Sonderinteresse unter allen Umständen nachzustellen. Die Schwäche der Menschennatur wird ihn vielmehr nur zu leicht verführen, den Antrieben der Selbstsucht und der Begierde zu folgen, statt den Forderungen der Gerechtigkeit; immer größere Finsternis wird sich über seine Seele breiten, und so zuletzt äußerstes Unheil auf ihn selbst und den ganzen Staat sich häufen.

Die Versuchungen des Absolutismus erscheinen jetzt Plato als so überwältigende, daß dadurch sogar die Grundansicht seiner Ethik, der Glaube an die ethische Bedeutung des Wissens und die Unfreiwilligkeit der Sünde einigermaßen ins Wanken gerät. Er macht jetzt das bedeutsame Zugeständnis, daß selbst von demjenigen,

---

[1]) 691 c.

der auf dem Wege der „Kunst“ d. h. der philosophischen Ethik und Staatslehre zur klaren Erkenntnis des naturgemäßen Verhältnisses zwischen Individuum und Staat durchgedrungen, auf die Dauer kaum ein dieser Erkenntnis entsprechendes Verhalten zu erhoffen sei, wenn ihm eine Macht zu teil werde, die keine Schranke kennt. Die Ideale, mit denen sich sein Geist erfüllt hat, (*καλοὶ ἐν ψυχῇ λόγοι ἐνόντες*) würden ihn nicht hindern, ihnen in allen Stücken zuwiderzuhandeln![1]) Das Gegenteil würde eine sittliche Größe voraussetzen, die äußerst selten, ja vielleicht nirgends zu finden sei.[2]) Jedenfalls wäre es als eine besondere göttliche Fügung zu betrachten, wenn einmal ein Mensch von solcher Seelenstärke geboren würde.[3])

So ist es nicht minder als die Unwissenheit, die Willensschwäche der menschlichen Natur,[4]) welche die Theorie bei ihrem Kalkül in Rechnung zu stellen hat; und Plato zögert nicht, auch hier die volle Konsequenz seines Gedankenganges zu ziehen. Ist der beste Staat nur unter der Voraussetzung zu verwirklichen, daß die größte Macht sich mit (der größten) Weisheit und Besonnenheit in ein und derselben Person vereinigt,[5]) so erscheint jetzt für Plato angesichts der thatsächlichen Lage der Dinge der Gedanke an das Eintreten dieser Möglichkeit nahezu aussichtslos. Er gibt zu, daß kein Gesetzgeber es wagen darf, der Regierung eines Staates eine

---

[1]) 875 b: *ἐὰν ἄρα καὶ τὸ γνῶναί τις, ὅτι ταῦτα οὕτω πέφυκε, λάβῃ ἱκανῶς ἐν τέχνῃ, μετὰ δὲ τοῦτο ἀνυπεύθυνός τε καὶ αὐτοκράτωρ ἄρξῃ πόλεως, οὐκ ἄν ποτε δύναιτο ἐμμεῖναι τούτῳ τῷ δόγματι καὶ διαβιῶναι τὸ μὲν κοινὸν ἡγούμενον τρέφων ἐν τῇ πόλει, τὸ δὲ ἴδιον ἑπόμενον τῷ κοινῷ, ἀλλ' ἐπὶ πλεονεξίαν καὶ ἰδιοπραγίαν ἡ θνητὴ φύσις αὐτὸν ὁρμήσει ἀεί, φεύγουσα μὲν ἀλόγως τὴν λύπην, διώκουσα δὲ τὴν ἡδονήν, τοῦ δὲ δικαιοτέρου τε καὶ ἀμείνονος ἐπίπροσθεν ἄμφω τούτω προστήσεται, καὶ σκότος ἀπεργαζομένη ἐν αὐτῇ πάντων κακῶν ἐμπλήσει πρὸς τὸ τέλος αὐτήν τε καὶ τὴν πόλιν ὅλην.* Vgl. 689 c.

[2]) 875 d: *οὐ γάρ ἐστιν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἢ κατὰ βραχύ.*

[3]) 875 c.

[4]) 734 b.

[5]) 712 a.

so diskretionäre Gewalt anzuvertrauen, wie er sie für die Herrschaft der Intelligenz im Idealstaat gefordert hatte.[1])

Aber auch da, wo die furchtbare Versuchung des Allmachtsgefühles nicht in Frage kommt, urteilt er jetzt ungleich nüchterner, resignierter. Seine Hoffnungen in Beziehung auf das, was der Menschennatur überhaupt zugemutet werden darf, erscheinen außerordentlich herabgestimmt. Wie tief muß der greise Denker die dämonische Macht der Selbstsucht empfunden haben, „des größten den Seelen der meisten Menschen eingeborenen Uebels," wenn er schon das als einen für den menschlichen Geist schwer faßlichen Gedanken bezeichnet, daß der Staat nicht einseitig zur Förderung individueller Interessen, sondern für das Wohl der Gesamtheit da sei. Und wie schwierig vollends erscheint ihm jetzt der Versuch, den Einzelnen für den ungleich weniger einleuchtenden Gedanken zu gewinnen, daß eine prästabilierte Harmonie zwischen dem wohlverstandenen Einzelinteresse und dem der Gesamtheit bestehe, daß der Einzelne daher am besten für sich selbst sorge, wenn er zugleich für das allgemeine Wohl sorgt! —[2]) Eine Überzeugung, von der doch notwendig die große Mehrzahl der Bürger lebendig ergriffen sein muß, wenn nicht die Interessengemeinschaft und Interessenharmonie im Sinne des Idealstaates von vorneherein ein Phantom sein soll.

Aber selbst da, wo es gelingt, den Einzelnen in vernunftgemäßer Weise aufzuklären über das, was zu seinem eigenen Besten und dem des Staates dient, drängen sich dem greisen Plato die schwersten Bedenken und Zweifel auf. Wird der zur richtigen

---

[1]) 693b: *οὐ δεῖ μεγάλας ἀρχὰς οὐδ' αὖ ἀμίκτους νομοθετεῖν.*

[2]) 875a: . . . *φύσις ἀνθρώπων οὐδενὸς ἱκανὴ φύεται ὥστε γνῶναί τε τὰ συμφέροντα ἀνθρώποις εἰς πολιτείαν καὶ γνοῦσα τὸ βέλτιστον ἀεὶ δύνασθαί τε καὶ ἐθέλειν πράττειν. γνῶναι μὲν γὰρ πρῶτον χαλεπόν, ὅτι πολιτικῇ καὶ ἀληθεῖ τέχνῃ οὐ τὸ ἴδιον ἀλλὰ τὸ κοινὸν ἀνάγκη μέλειν, — τὸ μὲν γὰρ κοινὸν ξυνδεῖ τὸ δὲ ἴδιον διασπᾷ τὰς πόλεις, — καὶ ὅτι ξυμφέρει τῷ κοινῷ τε καὶ ἰδίῳ τοῖν ἀμφοῖν, ἢν τὸ κοινὸν τιθῆται καλῶς, μᾶλλον ἢ τὸ ἴδιον.*

Einsicht Gelangte auch stets die Kraft und den Willen haben, seine richtige Erkenntnis im Leben zu bethätigen? Auch dieser Frage steht der Plato der Gesetze ungleich skeptischer gegenüber, als der der Politie.[1])

Kein Wunder, daß sein Glaube an die Möglichkeit einer so vollkommenen Ausgleichung des Individual- und Sozialprinzipes, wie sie der Idealstaat verwirklichen sollte, auf das tiefste erschüttert ist. Der Staat, in dem der Glaube an die Harmonie aller wahren Interessen die denkbar innigste, selbst auf Ehe und Eigentum verzichtende Lebensgemeinschaft erzeugt, ein solcher Staat ist jetzt für ihn in der That zur Utopie geworden, an deren Verwirklichung wenigstens in der damaligen Welt nicht zu denken war. Nur Götter und „Göttersöhne", meint er in den „Gesetzen", würden die Güter-, Frauen- und Kindergemeinschaft des besten Staates vertragen können.[2])

Durch den Verzicht auf den Kommunismus werden nun aber auch die Hoffnungen hinfällig, welche Plato auf die ethischen und sozialpolitischen Wirkungen kommunistischer Institutionen setzte. Wurde der individuelle Besitz und die Individualwirtschaft von Plato für die damalige Menschheit als unvermeidliche Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung anerkannt, so war auch die Unmöglichkeit zugestanden, eine ganze Gesellschaftsklasse von dem Getriebe der wirtschaftlichen Interessen vollkommen loszulösen und der Staatsidee eine so ideale und über den gesellschaftlichen Interessenkampf so völlig erhabene Vertretung zu schaffen, wie sie die Hüterklasse des besten Staates darstellte. Ein Verzicht, der dann Plato naturgemäß zu weiteren tiefgreifenden Konsequenzen in Beziehung auf die ganze Gestaltung des staatlichen Lebens führen mußte.

Erschien es — so wie die Dinge einmal lagen — als unabweisbare Notwendigkeit, die Verwaltung und Gesetzgebung des Staates in die Hände von Individuen zu legen, die durch ihr

---

[1]) Vgl. die zuletzt angeführte Stelle.

[2]) 739 d. Über den Sinn des Ausdrucks „Götter und Göttersöhne" s. unten.

Eigentum, sei es Grund- oder Kapitalbesitz, immerhin mit dem wirtschaftlichen Interessengetriebe verknüpft waren, so trat an die politische Theorie, wenn sie nicht von vorneherein an einer wenigstens relativ befriedigenden Verwirklichung ihrer Ziele verzweifeln wollte, eine neue wichtige Aufgabe heran.

Sie sah sich durch die Konsequenz ihres allgemeinen Standpunktes zu der Frage gedrängt: Wie läßt sich der Spielraum, den das ökonomische Selbstinteresse im Leben der zu politischen Funktionen berufenen Volkselemente einnimmt und damit die Gefährdung der ethischen Ziele der staatlichen Gemeinschaft durch die ökonomische Selbstsucht auf ein möglichst geringes Maß reduzieren?

Die Antwort darauf lautet ebenso einfach, wie radikal: Die Grundlage aller politischen Berechtigung muß derjenige Beruf werden, der den Menschen nach Platos Ansicht [1]) am wenigsten an der harmonischen Ausbildung von Leib und Seele hindert, der Landbau. Die bürgerliche Gesellschaft des relativ besten Staates kann nur eine ackerbauende sein. Nachdem es einmal als unvermeidlich anerkannt war, daß alle Bürger zugleich „Haus- und Landwirte" [2]) seien, so sollte der Druck der wirtschaftlichen Interessen auf den Staat wenigstens dadurch möglichst abgeschwächt werden, daß man diejenigen Gebiete, auf denen sich der wirtschaftliche Interessenkampf intensiv und extensiv am meisten geltend machte, Handel und Gewerbe, zu völliger Bedeutungslosigkeit herabdrückte, ja die ganze Handel und Gewerbe treibende Klasse außerhalb der staatlichen Gemeinschaft stellte.

Der Idealstaat hatte auch die Angehörigen dieser Klasse als Bürger anzuerkennen vermocht. Dank dem strahlenden Vorbild seiner philosophischen Regenten und dank seinen gemeinwirtschaftlichen Institutionen nach Platos Ansicht zur denkbar günstigsten Einwirkung auf das Gemütsleben aller Klassen befähigt, hatte dieser Staat auch in allen Klassen diejenige Gesinnung erzeugen zu

[1]) S. oben S. 218.

[2]) Was der beste Staat um jeden Preis hatte vermeiden wollen. S. oben S. 278.

können geglaubt, welche im Interesse eines harmonischen Zusammenlebens, eines wahrhaft befriedigenden Wechselverhältnisses der Stände erforderlich schien. Er hatte keinen Beruf von der staatlichen Gemeinschaft auszuschließen gebraucht. Anders lag die Sache, wenn die erzieherische Kraft jenes idealen Vernunftsregimentes und entwickelter gemeinwirtschaftlicher Institutionen in Wegfall kam. War ohne sie bei den der sittlichen Versuchung am meisten ausgesetzten Elementen des Volkes auf jenen Grad von Einsicht und Selbstzucht zu rechnen, ohne welchen die auch jetzt noch als unentbehrlich geforderte harmonische Uebereinstimmung der Bürger über die höchsten Ziele staatlichen Lebens von vorneherein unmöglich war?

Plato verneint in den „Gesetzen" diese Frage unbedingt und zieht dann eben daraus mit der ganzen rücksichtslosen Folgerichtigkeit, die ihm eigen war, den Schluß, daß die genannten Elemente aus der politischen Gemeinschaft mit den übrigen ausscheiden müßten. Die Verwirklichung des schönen Traumes von einem alle Teile des Volkes beglückenden Gemeinwesen ist in nebelhafte Ferne gerückt. In der rauhen Wirklichkeit der bestehenden Welt erscheint ihm der Glückszweck des Staates nur noch für diejenigen Elemente des Volkes realisierbar, welche dazu ganz besondere Voraussetzungen mitbringen. Der Gewerbsmann und Lohnarbeiter, den im Idealstaat auch die Höchststehenden wie einen Bruder lieben und als ihren Ernährer in Ehren halten sollen, vermag nach der Ansicht der „Gesetze" diesen Voraussetzungen nicht zu entsprechen und muß sich in eine absolute Unterordnung unter die Zwecke jener bevorzugten Volkskreise fügen. Eine unüberschreitbare Scheidelinie, wie sie der Idealstaat — abgesehen von dem Institut der Sklaverei — nicht gekannt hatte, trennt hier auch den Freien vom Freien. Was in der Politie scharf verurteilt und als ein Symptom des Verfalles des Idealstaates bezeichnet worden war, — die Herabdrückung der wirtschaftenden Klassen in ein Beisassen- und Unterthanenverhältnis [1]) — wird hier wenigstens für einen Teil derselben geradezu gefordert.

[1]) Rep. 547b, wo es von den „Hütern" heißt: βιαζομένων δὲ καὶ

So sehen wir aus dem stolzen Bau eines idealen Staates einen Stein nach dem andern herausgebrochen, bis das ganze Gebäude von der Hand des Meisters selbst zertrümmert am Boden liegt.

Man begreift, wenn dem Greis, der sich zu solchem Zerstörungswerk verurteilt sah, quälende Gedanken an die Nichtigkeit und Vergeblichkeit irdischen Thuns aufsteigen, wenn er sich fragt, ob die menschlichen Dinge überhaupt eines großen und ernsten Strebens wert sein,[1]) und von den Menschen als von „Eintagsgeschöpfen" und von „Drahtpuppen" spricht, von denen man nicht wisse, ob sie von den Göttern bloß zu deren Spielzeug oder wirklich zu einem ernsteren Zweck geschaffen worden seien.[2])

Doch war Plato nicht der Mann, um die mächtigen reformatorischen Impulse seines Geistes durch solche Stimmungen lähmen zu lassen. An derselben Stelle, wo er erklärt, daß die menschlichen Dinge eines eifrigen Strebens unwert seien, und daß dasselbe jedenfalls nichts Beglückendes für uns habe, erkennt er an, daß ein solches Streben gleichwohl eine Notwendigkeit sei, der wir uns nicht entziehen dürfen.[3]) Auch geht Plato in der Resignation keineswegs soweit, daß er nun sein Staatsideal als ein für die praktische Gestaltung der Dinge absolut bedeutungsloses Spiel der Phantasie einfach zu den Toten geworfen hätte. Im Gegenteil! Die Glut seines reformatorischen Eifers ist so wenig erloschen, daß er sich auch jetzt noch nicht genug thun kann in der begeisterten Schilderung der Herrlichkeit und Glückseligkeit eines Gemeinwesens, in dem der Einzelne nichts mehr besitzt, was ihm allein zu eigen ist, wo sogar das, was ihm die Natur zum unmittelbarsten Besitztum verliehen,

ἀντιτεινόντων ἀλλήλοις, εἰς μέσον ὡμολόγησαν γῆν μὲν καὶ οἰκίας καταγειμαμένους ἰδιώσασθαι, τοὺς δὲ πρὶν φυλαττομένους ὑπ' αὐτῶν ὡς ἐλευθέρους φίλους τε καὶ τροφέας δουλωσάμενοι τότε περιοίκους τε καὶ οἰκέτας ἔχοντες αὐτοὶ πολέμου τε καὶ φυλακῆς αὐτῶν ἐπιμελεῖσθαι. Und dazu vergl. die Bestimmung der „Gesetze" 920a: μέτοικον εἶναι χρεὼν ἢ ξένον, ὃς ἂν μέλλῃ καπηλεύσειν.

[1]) Leg. 803b.

[2]) 923a, 644d.

[3]) 803b: ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν.

durch die Einheit von Wollen und Handeln zum Gemeingut wird, wo alle Augen, Ohren und Hände nur in Gemeinschaft sehen, hören, handeln, wo alle Herzen durch ein und dasselbe zu Freud und Leid gestimmt, zu Lob und Tadel bewegt worden![1])

Auch glaubt Plato, wie wir sahen, selbst jetzt noch an die Möglichkeit einer wahrhaft Wunder wirkenden Reformthätigkeit in dieser Richtung, wenn sich nur der gewaltige reformatorische Genius dazu finden würde. Und so sehr seine Hoffnung auf das Kommen eines solchen Erlösers gesunken ist, etwas absolut Undenkbares ist es ihm doch auch jetzt noch nicht. Durch eine außerordentliche „göttliche Fügung" könne es immerhin geschehen, daß einmal eine wahrhaft philosophische Herrschernatur in dieser Welt erscheine.[2])

Wenn er daher auch an einer früheren Stelle einmal den idealen Kommunismus des Vernunftstaates und diesen Staat selbst eine Einrichtung „für Götter und Göttersöhne" nennt, so kann er denselben damit doch nicht als ein Ideal hingestellt haben, das menschlichem Streben und menschlicher Kraft für immer entrückt ist. Denn wie könnte er sonst an jene Möglichkeit überhaupt noch gedacht haben? „Götter und Göttersöhne" kann hier nur eine sprichwörtliche Wendung sein zum Ausdruck eines Ideales persönlicher Vollkommenheit, auf dessen Verwirklichung Plato zwar bei der gegenwärtigen Beschaffenheit des Menschengeschlechtes verzichtete, das er aber damit doch nicht schlechthin für unerreichbar erklären wollte.[3]) Sagt er doch selbst von jenem idealen Kommunismus nur so viel, daß derselbe für das „jetzige" Menschengeschlecht und das „jetzt" erreichte Niveau sittlicher und geistiger Kultur zu

---

[1]) 739c f.

[2]) 875cd.

[3]) In dieser Hinsicht stimme ich mit Steinhart (Platons Werke VII [1] 210) überein, so wenig ich dessen Ansicht teile, daß die genannte Bezeichnung des Vernunftstaats keine stärkeren Zweifel an dessen Ausführbarkeit bekunde, als gewisse Stellen der Politeia selbst (z. B. 592ab). Damit ist der Abstand zwischen dem optimistischen Grundzug der Politeia und der Resignation der „Gesetze" völlig verkannt.

hohe Anforderungen stellt,[1]) womit doch unzweideutig genug die Möglichkeit einer Erhöhung des Typus Mensch und einer Steigerung seiner Fähigkeit zur Befriedigung solcher Anforderungen immer noch offen gelassen wird.[2]) Und es findet sich in der That in demselben Zusammenhang eine Wendung, welche die Verwirklichung jenes Kommunismus in der Zukunft ausdrücklich als eine mögliche und denkbare Eventualität behandelt.[3])

Doch sei dem wie ihm wolle, Thatsache ist jedenfalls, daß Plato grundsätzlich wenigstens an dem Staatsideal der Politie bis zuletzt festgehalten hat. Er hat zwar erkannt, daß es auf unabsehbare Zeit hinaus auf Flugsand bauen hieße, wenn man unter den bisher gegebenen Verhältnissen des menschlichen Daseins an die Ausführung jenes kühnen Baues denken wollte. Trotzdem ist ihm das Idealbild des Vernunftstaates allezeit der Leitstern geblieben, der allein den rechten Weg durch das Labyrinth der großen Probleme des Staates und der Gesellschaft zeigen kann. Der Idealstaat bleibt nach wie vor die regulierende Norm, das mustergültige Vorbild für alle Politik. Dieses Vorbild hat jeder praktische Staatsmann fest im Auge zu behalten und soweit, als es die Unvollkommenheit der menschlichen Dinge irgend zuläßt, die Wirklichkeit nach ihm zu gestalten.[4])

In diesem Sinne hat Plato noch am Ende seines Lebens

---

[1]) 740a: *ἐπειδὴ τὸ τοιοῦτον μεῖζον ἢ κατὰ τὴν νῦν γένεσιν καὶ τροφὴν καὶ παίδευσιν εἴρηται.*

[2]) Susemihl (Genet. Entw. d. plat. Philos. II 622) glaubt allerdings, diese Auffassung sei unmöglich angesichts der Bemerkung Platos (853c), daß der Entwurf des Gesetzesstaates auch auf das Kriminalrecht eingehen müsse, weil derselbe nicht für „Heroen, für Göttersöhne, sondern für Menschen" Gesetze gebe. Allein eine Antithese zum Vernunftstaat ist doch hier gewiß nicht beabsichtigt! Denn auch der Vernunftstaat ist keineswegs so göttergleich, daß er der Strafjustiz völlig entbehren könnte.

[3]) 739c, wo es von dem Kommunismus des Idealstaates heißt: *τοῦτ' οὖν εἴτε που νῦν ἔστιν εἴτ' ἔσται ποτε κτλ.*

[4]) 739e: *διὸ δὴ παράδειγμά γε πολιτείας οὐκ ἄλλῃ χρὴ σκοπεῖν, ἀλλ' ἐχομένους ταύτης τὴν ὅ τι μάλιστα τοιαύτην ζητεῖν κατὰ δύναμιν.*

in den „Gesetzen" das Bild eines „zweitbesten" Staates entworfen, der zwar den Forderungen des realen Lebens mehr angepaßt ist, aber doch andererseits diese Forderungen mit den Grundgedanken der Politie möglichst auszugleichen sucht.

2.

Die sozialökonomischen Grundlagen des Gesetzesstaates.

Den Standpunkt des greisen Plato, der an den Idealen seiner Mannesjahre zwar grundsätzlich festhält, jedoch seinen Glauben an die Umbildungsfähigkeit menschlicher Zustände bedeutend herabgestimmt hat, könnte nichts besser charakterisieren, als die Erörterung der „Gesetze" über die Art und Weise, wie überhaupt die Umgestaltung der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung im Sinne idealer Anforderungen praktisch durchführbar sei.

Wir sahen, mit welch' naivem Optimismus sich der Entwurf des Idealstaates über den Gedanken an die gewaltige sozialökonomische Revolution hinweggesetzt hatte, die auf den Trümmern der alten Gesellschaft Raum für einen völligen Neubau schaffen sollte. Wie verhältnismäßig leicht und einfach hatte es sich Plato damals gedacht, die Einwohner eines ganzen Staates, wenn auch nur eines kleinen Stadtstaates unter ganz andere Lebens- und Wirtschaftsbedingungen zu versetzen und dadurch nach allen Seiten hin zugleich andere Menschen aus ihnen zu machen![1] In den „Gesetzen" urteilt er über die Möglichkeit einer solchen Umwälzung weit nüchterner. Er hat erkannt, daß es ein Gesetz der historischen Kontinuität im Völkerleben gibt, das es verbietet, ohne weiteres in einen Vernichtungskampf mit den bis dahin wirksamen historischen Kräften einzutreten. Er vergegenwärtigt sich jetzt sehr lebhaft die Schwierigkeiten, mit denen der Gesetzgeber zu kämpfen hat, der im Interesse einer wünschenswerten Ausgleichung der Besitzverhältnisse sich genötigt sieht, tiefer in die bestehende Eigentumsordnung einzugreifen. Sobald es jemand wagen würde, „an so etwas auch

[1] S. oben S. 419.

nur zu rühren", würde ihm von allen Seiten der Vorwurf ins Gesicht geschleudert werden, daß er an Dingen rüttle, die unantastbar seien. Wollte er vollends zur unbedingt notwendigen Neuregulierung des Grundeigentums und Kassierung von Schulden schreiten, so werde er unter der Wucht der allgemeinen Verwünschungen in eine sehr bedenkliche Lage geraten.[1])

Ja Plato geht soweit, angesichts dieses unausbleiblichen heftigen Widerstandes auf ein rasches und radikales Vorgehen in der Frage der sozialen Reform überhaupt zu verzichten. Eine umfassendere Reform der Gesellschaft sei zwar nicht möglich, ohne den Streit um Landaufteilung und Schuldenerlaß anzufachen, doch dürfe kein Staat wagen, es auf diesen „furchtbaren und gefährlichen Kampf" ankommen zu lassen.[2]) Auch die Emanzipation des weiblichen Geschlechts, ohne welche sich Plato eine radikale Gesellschaftsreform nicht denken kann, würde auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen. „Gewohnt in Verborgenheit und Dunkel zu leben", würden die Frauen selber dem, der sie „mit Gewalt ans Licht ziehen wollte", allen erdenklichen Widerstand entgegensetzen und gewiß in diesem Kampfe Sieger bleiben.[3])

Der Staat, welcher die realen Verhältnisse würdigt, muß sich daher, wenn nicht mit frommen Wünschen, so doch jedenfalls mit einem sehr allmählichen und behutsamen Fortschritt begnügen, bei dem man in langer Zeit nur um ein Geringes vorwärts kommt. Und auch so hängt das Gelingen noch von besonders günstigen Umständen ab. Es muß nämlich diejenige Gesellschaftsklasse, auf deren Kosten allein die soziale Reform möglich ist, und welche derselben Opfer zu bringen hat, es müssen vor allem die Besitzenden für die Sache des sozialen Fortschritts gewonnen sein. Nur dann, sagt

[1]) 684 e.

[2]) Vgl. die Bemerkung über die *γῆς καὶ χρεῶν ἀποκοπῆς καὶ νομῆς πέρι δεινὴν καὶ ἐπικίνδυνον ἔρις . . . ἣν νομοθετεῖσθαι ἀναγκασθείσῃ πόλει τῶν ἀρχαίων οὔτε ἐᾶν οἷόν τε ἀκίνητον οὔτ' αὖ κινεῖν δυνατόν ἐστί τινα τρόπον* 736 d.

[3]) 781 c.

Plato, wird die Reform Erfolg haben, wenn diejenigen sich zum Träger derselben machen, welche selbst viel Grundbesitz oder viele Schuldner haben und zugleich bereit sind, mit dem Armen großherzig zu teilen, d. h. Schulden zu erlassen und Ackerland abzutreten.[1] Und eine solche Opferfähigkeit ist wiederum nicht denkbar ohne eine Wandlung der sittlichen Anschauungen über das, was im Verhältnis der verschiedenen sozialen Klassen das Rechte, „das Gerechte" sei. Jeder große Fortschritt in der Gestaltung des Wirtschaftslebens wird stets zugleich ein Sieg sittlicher Ideen sein müssen, das Ergebnis eines geläuterten Sittlichkeits- und Gerechtigkeitsgefühles, durch welches allein der Widerstand des geborenen Gegners aller Reform, des wirtschaftlichen Egoismus, gebrochen werden kann.[2] An Stelle der keine Grenzen kennenden Gewinnsucht muß das Freiwillig-sich-genügen-lassen an einem gewissen Mittelmaß von Gütern treten, die Überzeugung, daß nicht jede Verminderung des Besitzes Verarmung bedeutet, wohl aber jede Zunahme der Unersättlichkeit.[3] Erst wo diese Gesinnung sich eingebürgert hat, kann man sagen, daß ein wirklich guter Anfang zur Rettung des Staates gemacht ist, daß das feste und sichere Fundament gelegt ist, auf dem sich ein Neubau von Staat und Gesellschaft aufführen läßt.[4] Wo dagegen der moralische Fortschritt ausbleibt, da ist jede weitere sozialpolitische Reformarbeit eine mehr oder minder vergebliche.[5]

---

[1]) ib.: *ἡ δὲ* (sc. *μετάβασις*) *τῶν κινούντων ἀεὶ κεκτημένων μὲν αὐτῶν γῆν ἄφθονον ὑπάρχει, κεκτημένων δὲ καὶ ὀφειλέτας αὐτοῖς πολλούς, ἐθελόντων τε τούτων πῃ τοῖς ἀπορουμένοις δι' ἐπιείκειαν κοινωνεῖν, τὰ μὲν ἀφιέντας, τὰ δὲ νεμομένους.*

[2]) 737a: *εἰρήσθω δὴ νῦν, ὅτι διὰ τοῦ μὴ φιλοχρηματεῖν μετὰ δίκης, ἄλλη δ' οὐκ ἔστιν οὔτ' εὐρεῖα οὔτε στενὴ τῆς τοιαύτης μηχανῆς διαφυγή. καὶ τοῦτο μὲν οἷον ἔρμα πόλεως ἡμῖν κείσθω τὰ νῦν.*

[3]) 736e: ... *ἀμῇ γέ πῃ τῆς μετριότητος ἐχομένους καὶ πενίαν ἡγουμένους εἶναι μὴ τὸ τὴν οὐσίαν ἐλάττω ποιεῖν ἀλλὰ τὸ τὴν ἀπληστίαν πλείω.*

[4]) 736e: *σωτηρίας τε γὰρ ἀρχὴ μεγίστη πόλεως αὕτη γίγνεται καὶ ἐπὶ ταύτης οἷον κρηπῖδος μονίμου ἐποικοδομεῖν δυνατόν, ὅντινα ἂν ὕστερον ἐποικοδομῇ τις κόσμον πολιτικὸν προσήκοντα τῇ τοιαύτῃ κατασκευάσει.*

[5]) 737a: *ταύτης δὲ σαθρᾶς οὔσης τῆς μεταβάσεως οὐκ εὔπορος ἡ μετὰ ταῦτα πολιτικὴ πρᾶξις οὐδεμιᾷ γίγνοιτ' ἂν πόλει.*

Kann man die Machtlosigkeit einer Gesetzgebung, die fremd und unvermittelt einem Volk oder einer Zeit aufgezwungen wird, unumwundener anerkennen? Kann man entschiedener die Notwendigkeit betonen, überall an das Bestehende anzuknüpfen, es Schritt für Schritt umzubilden, zu reformieren und zu bessern?

Von einer gewaltsamen revolutionären Umwälzung, von einer „dramatischen Lösung", wie sie die Politie zur Ausführung des Staatsideals vorgeschlagen, kann unter solchen Umständen keine Rede mehr sein. Und wenn auch Plato nicht darauf verzichtet, der Welt noch ein zweites Mal das Musterbild eines Staates vor Augen zu stellen, — der Gedanke, auch nur diesen zweitbesten Staat ohne weiteres auf dem Boden der gegebenen Zustände verwirklichen zu können, fällt für ihn von vorneherein weg.

Nun ist aber freilich Plato noch immer viel zu sehr Idealist und Doktrinär, um sich mit der völlig unsicheren Möglichkeit zu begnügen, daß die Nation auf jenem langsamen, für die Ungeduld des Reformeifers allzu langsamen Wege der Evolution in ideale Zustände hineinwachsen werde. Er will nicht umsonst der harten Wirklichkeit Konzessionen gemacht haben, er will wenigstens für die relativ vollkommenen Zustände, die ihm in dieser unvollkommenen Wirklichkeit noch erreichbar erscheinen, die Möglichkeit einer rascheren und leichteren Verwirklichung gewinnen.

Das führt ihn auf einen Weg, der seitdem von dem Sozialismus theoretisch und praktisch immer wieder von neuem betreten worden ist. Wenn nämlich die Zukunftsbilder einer glücklicheren Gemeinschaft keinen genügenden Widerhall in der Gesellschaft finden, wenn sich dieselbe nicht durch einen plötzlichen Umsturz zu einer solchen Gemeinschaft umwandeln läßt, so soll der Welt gezeigt werden, was ferne von dem materiellen und sittlichen Elend der bestehenden Gesellschaft auf dem Wege des freiwilligen Experiments ein Verein von Männern zu leisten vermag, die für das große Werk der sozialen Erlösung gewonnen und zu den nötigen Opfern bereit sind. Wie in der Neuzeit Cabet ferne von der Verderbnis der gealterten europäischen Kultur sein Ikarien ins Werk zu setzen

suchte, wie Hertzkas „Freiland“ im Innern des dunklen Erdteils erstehen soll, so denkt sich Plato den zweitbesten Staat in Gestalt einer Kolonie verwirklicht, die ferne von dem großen Getriebe des hellenischen Verkehrslebens an einer für die Zwecke dieses Staates besonders günstig gelegenen und ausgestatteten Erdenstelle begründet werden soll.

Plato sieht sich durch diesen Ausweg mit einem Schlag von all' den Hindernissen befreit, welche sich im Rahmen des Bestehenden seinen Idealen entgegenstellten. Der Gesetzgeber, der sich außerhalb dieses Rahmens befindet, entgeht eben damit „jenem heftigsten aller Vorwürfe“ und den furchtbaren Gefahren jener Kämpfe, welche die Erschütterung einer festeingewurzelten Eigentumsordnung entfesseln würde. Er steht auf neuem Boden, wo ihn kein ererbtes Recht und Gesetz behindert. Eine ähnliche glückliche Lage, wie die, in welcher sich die Gründer und Gesetzgeber der peloponnesischen Dorerstaaten, „die Kolonien der Herakliden“, befunden hätten, als sie ihr Gemeinwesen auf der Grundlage weitgehender Besitzesgleichheit einrichteten.[1])

Freilich taucht dafür eine Schwierigkeit auf, welche nach Platos Ansicht im bestehenden Staat in diesem Grade nicht vorhanden ist, nämlich die Frage: Wie sind von der Kolonistengemeinde alle Elemente fern zu halten, welchen die für den Neubau der Gesellschaft unentbehrlichen sittlichen und geistigen Eigenschaften fehlen? Der Gesetzgeber des bestehenden Staates habe genügende Anhaltspunkte, um eine „Säuberung“ vorzunehmen. Er kenne die schlimmsten Elemente, welche sich als unheilbar erwiesen, und könne sie durch Verbannung und Todesstrafe beseitigen. Er kenne insbeson-

---

[1]) 736 c: *τόδε δὲ μὴ λανθανέτω γιγνόμενον ἡμᾶς εὐτύχημα, ὅτι καθάπερ εἴπομεν τὴν τῶν Ἡρακλειδῶν ἀποικίαν εὐτυχεῖν, ὡς γῆς καὶ χρεῶν ἀποκοπῆς καὶ νομῆς πέρι δεινὴν καὶ ἐπικύνδυνον ἔριν ἐξέφυγεν.* — 684 d: *Οὐκ ἦν τοῖς νομοθέταις ἡ μεγίστη τῶν μέμψεων, ἰσότητα αὐτοῖς τινα κατασκευάζουσι τῆς οὐσίας, ἥπερ ἐν ἄλλαις νομοθετουμέναις πόλεσι πολλαῖς γίγνεται, ἐάν τις ζητῇ γῆς τε κτῆσιν κινεῖν καὶ χρεῶν διάλυσιν, ὁρῶν ὡς οὐκ ἂν δύναιτο ἄνευ τούτων γενέσθαι ποτὲ τὸ ἴσον ἱκανῶς.*

dere den Pöbel, der sich allezeit bereit erwiesen, seinen Führern zum Kampfe gegen die Besitzenden zu folgen, und entferne ihn „als eine im Staat ausgebrochene Krankheit“ auf möglichst milde Weise durch eine systematische Organisation der Auswanderung.[1]) Eine Säuberung, die um so gründlicher sein werde, je größer die Macht des Gesetzgebers ist, am gründlichsten, wenn er zugleich absoluter Fürst ist.

Anders der Leiter des Unternehmens, welches Plato im Auge hat. Er ist kein allmächtiger Despot und hat es andererseits mit Elementen zu thun, welche sich schwer übersehen lassen, weil sie aus verschiedenen Teilen der hellenischen Welt zusammengebracht sind. Die junge Kolonie wird mit einem See verglichen, in welchem Quellen und Gießbäche von allen Seiten her zusammenströmen. Es bedarf ganz besonderer Aufmerksamkeit, den „Zusammenfluß des Wassers so rein als möglich zu erhalten.“[2]) Ja eine wirklich befriedigende Antwort lasse sich auf die Frage, wie denn die Reinigung am besten gelingen werde, a priori überhaupt nicht geben.

Trotzdem zweifelt Plato nicht, — und darin ist er wieder ganz Optimist und Doktrinär, — daß die Schwierigkeiten und Gefahren, welche in der Zusammensetzung des für sein Experiment zur Verfügung stehenden Menschenmateriales liegen, von der Praxis schon überwunden werden würden. Er schneidet alle weiteren Einwände durch einen Machtspruch ab, indem er sich darauf beruft, daß es sich für ihn ja zunächst nur um die litterarische Darstellung des Experiments, nicht um dessen praktische Ausführung handle! Er lädt den Leser ein, vorläufig mit ihm anzunehmen, die Bürgerschaft der neuen Kolonie sei bereits zusammengebracht und zugleich die Säuberung derselben von allen unlauteren Elementen nach Wunsch gelungen. Die schlecht gearteten Individuen unter den sich Meldenden seien nach einer genügend langen und strengen Prüfung bestimmt worden zurückzubleiben, tugendhafte Leute aber

---

[1]) 735d f.

[2]) 736b.

nach Kräften durch wohlwollendes Entgegenkommen für die Beteiligung gewonnen.[1])

Wie sich Plato diese Prüfung denkt, wird nicht gesagt. Immerhin liegt schon in der bloßen Forderung, daß jedem derartigen Unternehmen eine sorgfältige moralische Auslese vorangehen müsse, ein gewisser Vorzug der platonischen Auffassung vor der so mancher anderen Sozialisten. Man vergleiche z. B. wie leicht der Schöpfer von „Freiland" über das ganze Problem hinweggeht! Eines schönen Tages läßt er durch die Presse zweier Weltteile verkünden, daß sich eine Anzahl von Männern aus allen Teilen der zivilisierten Welt zu dem Werke vereinigt hätten, einen praktischen Versuch zur Lösung des sozialen Problems ins Werk zu setzen. Eine völlig genügende Bürgschaft für die Qualifikation ihrer Mitglieder findet diese internationale Gesellschaft in deren Glauben an die Segnungen des geplanten Gemeinwesens und ihrer opferfreudigen Begeisterung. Dieselben leben in dem echt platonischen Gedanken, einen Staat zu gründen, der „Armut und Elend an der Wurzel fassen, und mit diesen zugleich auch all jenen Jammer und die Reihe von Lastern vernichten wird, die als Folgeübel des Elends anzusehen sind." Und sie haben diese Überzeugung nicht bloß in Worten, sondern in ihrer Handlungsweise zum Ausdruck gebracht, indem sie — jeder nach seinen Kräften — zur Verwirklichung des gemeinsamen Zieles beigesteuert. „Diese Wohlhabenden und Reichen, — sagt der Gründer der Gesellschaft und legt darauf ganz besonderen Nachdruck —, die zum Teil mit vielen tausenden von Pfunden an unserer Kasse erschienen, sie sind uns bis auf geringe Ausnahmen nicht bloß als Helfer, sondern zugleich als Hilfesuchende beigetreten; sie wollen das neue Gemeinwesen nicht bloß für ihre darbenden Mitbrüder, sondern zugleich für sich selbst gründen. Und daraus mehr als aus allem Anderem schöpfen wir die felsenfeste Überzeugung von dem Gelingen unseres Werkes."[2])

Plato teilt diese Hoffnung nicht. Er verlangt von dem Ge-

---

[1]) Ebd.

[2]) Hertzka: Freiland S. 6.

nossen seiner idealen Kolonie stärkere Bürgschaften als den Glauben an das verheißene Glück und die Leistung der materiellen Opfer, die sie um dieses Glückes willen bringen. Während die Verwirklichung von Freiland gesichert ist, wenn die Mitgliederliste der internationalen Gesellschaft eine genügende Anzahl von Beiträgen aufweist, ist dies bei Platos Kolonie erst dann der Fall, wenn es unzweifelhaft feststeht, daß deren Mitglieder einen genügenden Fond von sittlichen Kräften mitbringen. Auch sucht Plato noch eine weitere Bürgschaft darin, daß seine Kolonisten in ihren Rechtsanschauungen, ihren sittlichen und religiösen Ideen von vorneherein ein gewisses einheitliches Gepräge zeigen; er will sie vorwiegend aus Ländern dorischen Stammes, aus Kreta und dem Peloponnes genommen wissen,[1] wo er in Staat und Gesellschaft bereits so manches verwirklicht fand, was sich mit seinen eigenen Idealen berührte.

Aber nicht nur das Volkstum, welches zum Träger dieser Ideale berufen wird, muß ganz bestimmten Voraussetzungen entsprechen, sondern auch die äußeren, physischen Bedingungen, unter denen der neue Staat ins Dasein treten soll, müssen ganz besonders günstige sein. Sorgfältig werden die Einflüsse erwogen, welche die Verhältnisse der äußeren Natur auf Volksgeist und Volksgemüt ausüben. Wenn man neuerdings gefordert hat, daß die Wissenschaft der Politik auf die Naturgeschichte des Volkes im Zusammenhang mit dem Lande zu begründen sei, so erscheint hier Plato als einer der Ersten, welche dieser Forderung gerecht zu werden suchten. Seine Erörterungen über das Ineinanderwirken der physischen und moralischen Welt, über den Kausalzusammenhang zwischen Landes- und Volksnatur berühren sich unmittelbar mit den Ergebnissen der damaligen Naturwissenschaft, wie sie in den hochbedeutsamen Untersuchungen des Hippokrates über die psychologisch-physiologischen Einwirkungen von **Boden, Klima u. s. w. vorlagen.**

Ganz im Geiste des großen Arztes von Kos nimmt Plato einen Zusammenhang zwischen der Landesnatur und der größeren

---

[1]) 708a.

oder geringeren sittlichen und intellektuellen Tüchtigkeit des Volkes an. Er hebt die einzelnen physikalischen Verhältnisse hervor, die nach seiner Ansicht nicht bloß auf den Körper, sondern auch auf das Seelenleben einen guten oder schlimmen Einfluß auszuüben vermögen: Das System der Luftströmungen, die Temperatur der Atmosphäre, die Beschaffenheit des Wassers und der Nahrung,[1]) und er fordert daher auch von dem Staatsmann und Gesetzgeber eine sorgfältige Erwägung aller in Betracht kommenden Naturfaktoren und geographischen Verhältnisse, die seine Bemühungen um die sittliche und geistige Hebung der Völker ebensosehr erleichtern, wie erschweren können.[2])

Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint als eine der wichtigsten Vorfragen die richtige Ortswahl. Plato nimmt an, daß auch diese Frage befriedigend gelöst sei. Er weist auf einen herrenlosen Landstrich im Innern der Insel Kreta hin,[3]) wo sich alle die geographischen Voraussetzungen finden sollen, die für das Gedeihen des geplanten Gemeinwesens notwendig seien.

Der Platz für die Stadtgründung ist 80 Stadien (zwei geographische Meilen) von der Meeresküste entfernt. Eine nach Platos Anschauung sehr günstige Lage! Denn der Staat nach seinem Herzen kann ja nur ein Agrikulturstaat sein, in dem Handel und Gewerbe zu möglichster Bedeutungslosigkeit herabgedrückt sind.[4]) Dieser Staat flieht daher die Nachbarschaft des Meeres, weil sie die Bürger mit Handelsgeist und krämerischer Gewinnsucht erfülle, den Volkscharakter trügerisch und unzuverlässig mache und so die Bürger im Verkehr unter sich, wie mit anderen Menschen der Treue

---

[1]) 747 d.

[2]) Ebd. Vgl. meine „Hellenischen Anschauungen über den Zusammenhang zwischen Natur und Geschichte" S. 59 ff.

[3]) Nach Plato war die in Aussicht genommene Gegend einst von thessalischen Magneten bewohnt gewesen, dann aber — seit deren Auswanderung nach Asien — unbesiedelt und wüste liegen geblieben. Daher bezeichnet er die neue Anlage wiederholt als „Stadt der Magneten". 704 c, 860 d.

[4]) S. oben S. 218.

und dem Wohlwollen entfremde.[1]) Auch ist hier gar kein besonderes Bedürfnis nach Seeverkehr und überseeischem Handel vorhanden. Denn das Land bringt fast alle notwendigen Erzeugnisse selbst hervor, es bedarf keiner nennenswerten Einfuhr, andererseits ist infolge seines gebirgigen Charakters diese Ergiebigkeit keine so große, daß sie zu einem lebhaften Ausfuhrhandel Veranlassung geben könnte. Überhaupt ist eine maritime und kommerzielle Entwicklung außerordentlich dadurch erschwert, daß das Material für den Schiffsbau so gut wie völlig fehlt. Alle die Hölzer, welche derselbe bedarf, die Tanne, die Fichte, die Föhre, die Cypresse, die Platane, sind entweder in ungenügender Zahl oder in ungenügender Größe vorhanden. Angesichts dieser „glücklichen" Naturverhältnisse ist auch nicht an eine starke Entwicklung der Geldwirtschaft zu denken. Mit dem auswärtigen Handel kommt die größte Gefahr für die Volksmoral, die Überschwemmung des Landes mit Gold- oder Silbergeld von vorneherein in Wegfall.[2])

So kann denn mit gutem Vertrauen auf die Zukunft die Einrichtung des neuen Gemeinwesens in Angriff genommen werden. Möglichst in der Mitte des ganzen Gebietes erhebt sich von einer kreisrunden Ringmauer umgeben die Landesburg mit dem Heiligtum der Schutzgötter des Staates, der Hestia, des Zeus und der Athene. Radial von diesem Zentrum aus wird das anschließende Stadtgebiet in zwölf Quartiere eingeteilt und dementsprechend das ganze platte Land in zwölf Flurbezirke, und zwar sind die Flurbezirke ihrer Größe nach ungleich, d. h. breiter oder schmäler, indem die mit gutem Boden einen kleineren Umfang bekommen, die weniger ergiebigen einen größeren. Durch eine weitere Unterabteilung wird dann — der Zahl der Bürger entsprechend — die gesamte Landesmark nach demselben Prinzip unter genauer Beobachtung der Bodenbeschaffenheit in 5040 ungleich große, aber dem Ertrag nach gleiche Grundstücke zerlegt, und von diesen wieder jedes

[1]) 705a.
[2]) 705b f.

in zwei Teile.[1]) Je zwei dieser Teilstücke werden zu Einem Los vereinigt, welches den Landanteil des einzelnen Bürgers repräsentiert und zwar in der Weise, daß immer ein in der Nähe der Stadt gelegenes Stück mit einem ferner liegenden kombiniert wird.[2]) Die Zuweisung dieser zweigeteilten Hufen an die Bürger erfolgt durch das Los, so daß die denkbar vollkommenste Gleichheit alles Grundbesitzes hergestellt ist. Aber auch das bewegliche Vermögen, das die Kolonisten mitbringen, soll mit dem Gleichheitsprinzip einigermaßen in Einklang gebracht werden. Es wird öffentlich aufgezeichnet und dann möglichst gleichmäßig unter die zwölf Abteilungen verteilt, in welche die Bürgerschaft — entsprechend den zwölf Bezirken des Landes — gegliedert ist.[3]) Endlich erhält jeder Bürger zwei Häuser, eines in der Stadt und eines auf dem platten Lande.[4])

Wie das ganze Land seinen Mittelpunkt in der Stadt findet, so jeder der zwölf Bezirke in dem Marktflecken, der in seiner ganzen baulichen Einrichtung ein Abbild der Stadt im kleinen ist. Er hat einen Marktplatz mit den Heiligtümern der Stadtgötter und der besonderen Schutzgottheiten des Bezirkes, zu deren Festen die Bewohner desselben sich hier zu versammeln pflegen; er ist Stützpunkt der Landesverteidigung und zugleich Wirtschaftszentrum, indem hier als Beisaßen und Fremde die Gewerbetreibenden zusammenwohnen, deren die Landwirte der Umgegend bedürfen.[5]) Was die übrige

---

[1]) Die Zahl 5040 ist mit Rücksicht auf die komplizierten Teilungen gewählt. Da sie durch alle einfachen Zahlen bis 10 und dann wieder durch 12 ohne Bruch teilbar ist, so bietet sie eine bequeme Grundlage für die Flurteilung, wie für die politische und militärische Gliederung des Volkes. 737 e.

[2]) 745 d.

[3]) ib.: *νείμασθαι δὲ δεῖ καὶ τοὺς ἄνδρας δώδεκα μέρη, τὴν τῆς ἄλλης οὐσίαν εἰς ἴσα ὅ τι μάλιστα τὰ δώδεκα μέρη συνταξάμενον, ἀπογραφῆς πάντων γενομένης.* Diese Ausgleichung ist allerdings nur eine annähernde. (vgl. 745 a.) Der reichere Kolonist muß sich mit einem gewissen Maximum begnügen, damit für den ärmeren ein Minimalbesitz zur Verfügung stehe.

[4]) 745 e. cf. 775 e. Die Höfe auf dem platten Lande sind insbesondere für die erwachsenen Söhne und Erben der Hufner bestimmt.

[5]) 848 e.

gewerbliche Bevölkerung betrifft, so bewohnt sie das Weichbild der Stadt in eigenen Vororten, die sich — je einem der zwölf Stadtquartiere entsprechend — rings um die Stadt herumziehen, so daß die in der Stadt wohnenden Bürger von der gewerbetreibenden Bevölkerung räumlich vollkommen getrennt sind.

Diese räumliche Trennung soll auch eine wirtschaftliche und Klassenscheidung sein. Denn der Vollbürger hat keinen anderen Beruf, als die Pflege der politischen Tugend. „Die allgemeine Ordnung des Staates herzustellen und zu erhalten ist eine Kunst, welche den Bürger vollständig in Anspruch nimmt, viel Übung und mannigfache Kenntnisse erfordert und sich nicht als Nebenwerk betreiben läßt.[1]) — Wer es zum Hauptwerk seines Lebens macht, seine Leibes- und Seelenkräfte zur Vollkommenheit zu bringen, findet zweimal soviel, ja noch weit mehr zu thun, als derjenige, dem das Streben nach dem pythischen oder olympischen Sieg zu allen andern Geschäften des Lebens keine Zeit übrig läßt.[2]) Daher ist den Bürgern jeder Betrieb von Handel und Gewerbe auf das strengste untersagt. Die wirtschaftliche Grundlage ihrer Existenz ist einzig und allein der — von unfreien Landarbeitern bestellte — Grundbesitz, der für den mäßigen Unterhalt einer Familie ausreicht. Auch erhält der Grundbesitz eine soziale Organisation, welche alles sorgfältig fernehält, was das Eindringen merkantiler Spekulation und einseitig kapitalistischer Tendenzen begünstigen, was überhaupt die einmal festgesetzte Ordnung stören könnte.

Wenn auch auf den gemeinwirtschaftlichen Betrieb des Ackerbaues als auf ein unausführbares Ideal verzichtet wird, so soll doch der Gedanke strenge festgehalten werden, daß aller Grund und Boden als Gemeingut des ganzen Staates zu betrachten ist, daß daher der Besitz, welcher dem Einzelnen durchs Los zugefallen, demselben nur ein Nutzungsrecht gewährt.[3]) Der Boden, den er be-

---

[1]) 846 d.

[2]) 807 c.

[3]) 739 e: νεμέσθων δ' οὖν τοιᾷδε διανοίᾳ πως, ὡς ἄρα δεῖ τὸν

baut, ist des Vaterlandes Erde, die er noch sorgfältiger hegen und pflegen muß, als Kinder ihre Mutter.[1]) Eine Auffassung, die ihren rechtlichen Ausdruck darin findet, daß jede Veräußerung, jeder Kauf oder Verkauf von Grund und Boden unbedingt ausgeschlossen ist.[2]) Der Landanteil jedes Bürgers ist für alle Folgezeit in den heiligen Tempelkatastern auf cypressenen Tafeln verzeichnet,[3]) er kann als ein unteilbares und unveränderliches Ganze von dem Vater stets nur auf einen einzigen Sohn, beziehungsweise Adoptivsohn übergehen, der in allen Stücken, in den Verpflichtungen gegen Haus und Staat, gegen Götter und Menschen, Rechtsnachfolger des Vaters ist.[4]) So soll die Zahl von 5040 Hufen als ebensovieler Besitzeinheiten stets unverrückt aufrecht erhalten werden.

Plato verhehlt sich nicht, daß das seine großen Schwierigkeiten haben werde, und er denkt auch auf mancherlei Mittel, denselben zu begegnen. Die Söhne, die auf der väterlichen Hufe keine Versorgung finden, sollen von anderen Bürgern adoptiert werden, die keine männliche Nachkommenschaft haben und zwar von solchen, „denen sie der Vater am liebsten gibt und die sie am liebsten nehmen".[5]) Wenn sich das aber auf dem Wege der Freiwilligkeit nicht erreichen läßt, oder wenn ein Bürger eine zu große Zahl von Söhnen hat oder von Töchtern, die er nicht alle verheiraten kann, so soll die Staatsgewalt die nötigen Maßregeln ergreifen. Ihre Sache ist es überhaupt, mit allen Mitteln der Übervölkerung vor-

---

λαχόντα τὴν λῆξιν ταύτην νομίζειν μὲν κοινὴν αὐτὴν τῆς πόλεως ξυμπάσης κτλ.

[1]) ib.: *πατρίδος δὲ οὔσης τῆς χώρας θεραπεύειν αὐτὴν δεῖ μειζόνως ἢ μητέρα παῖδας.*

[2]) 741 b. Der Bürger soll bedenken, daß sein Land den Göttern geheiligt ist (*τῆς γῆς ἱερᾶς οὔσης τῶν πάντων θεῶν*) und daß Priester und Priesterinnen unter Darbringung von nicht weniger als drei Opfern im Gebete erfleht haben, es möge den Käufer oder Verkäufer des Landloses die verdiente Strafe treffen.

[3]) 741 c.

[4]) 740 b.

[5]) 740 c. Die Adoption erfolgt *κατὰ χάριν μάλιστα.*

zubeugen, wie sie auch in dem umgekehrten Falle mit ihrer Fürsorge eintritt, wenn der Nachwuchs der Bevölkerung nicht genügen sollte, die Bürgerschaft vollzählig zu erhalten. Unter den „zahlreichen“ Mitteln, welche „allzu reichliche Zeugung“ hemmen, oder, wenn nötig, zur Aufziehung von Kindern ermuntern sollen, nennt Plato öffentliche Auszeichnungen bezw. Ehrenstrafen, Ermahnungen und Zurechtweisungen der jüngeren Männer von seiten der älteren,[1] und, wenn all dies versagt, im Falle dauernden Übergewichtes der Sterblichkeit über die Geburtsziffer Aufnahme von Fremden bis zur Herstellung der normalen Bürgerzahl,[2] im Falle der Übervölkerung dagegen eine staatlich organisierte Auswanderung, bei der allerdings von Plato vorausgesetzt werden muß, daß es keines Zwanges bedürfen werde, um diejenigen, welche der Regierung für die Teilnahme an einer Koloniegründung geeignet erscheinen würden, zum Verzicht auf die Heimat zu bestimmen.[3] Um so größer ist der Zwang, der — allerdings in Übereinstimmung mit den bestehenden Rechtsanschauungen — dem weiblichen Geschlecht auferlegt wird. Der nach dieser Anschauung den Verwandten zustehende Rechtsanspruch auf die Hand von Erbtöchtern, über welche der Vater nicht letztwillig verfügt hat, wird auch im platonischen Staate anerkannt, nur wird dieses Recht im sozialpolitischen Interesse dahin modifiziert, daß derjenige Verwandte den Vorzug erhält, der noch nicht im Besitz eines Landloses ist.[4]

Dank dieser Agrar- und Bevölkerungspolitik kann es unter den Bürgern weder landlose Proletarier, noch Latifundienbesitzer geben. Nur Eine Möglichkeit sozialer und ökonomischer Ungleichheit bleibt auch hier: die des mobilen Kapitalbesitzes. Sie ganz zu beseitigen, ist bei der privatwirtschaftlichen Organisation der

[1]) 740 d.

[2]) 741 e.

[3]) 740 e. Auf die gewaltsamen Mittel, welche die Bevölkerungspolitik des Idealstaates zur Anwendung bringt (vergl. oben S. 293), kommt hier Plato nicht mehr zurück.

[4]) 924 e.

agrarischen Betriebe und bei der Institution des Privateigentums undenkbar. So soll wenigstens durch Aufstellung eines Minimal- oder Maximalbesitzes der Entstehung größerer Gegensätze vorgebeugt werden, und zwar soll als kleinstes Maß beweglichen Vermögens, dessen Verringerung nicht zulässig ist, der Wert einer Hufe, — eines vollen Losanteiles, — angenommen werden, als Maximum das Vierfache dieses Betrages.[1]) Was jemand darüber erwirbt, soll bei schwerer Strafe dem Staat und seinen Göttern dargebracht werden. Eine Vorschrift, mit deren Durchführung eine der höchsten Behörden betraut ist, welche sorgfältige Aufzeichnungen über das bewegliche Vermögen der Bürger zu führen und so eine gleich strenge Kontrole über dasselbe zu üben hat, wie über das Grundeigentum.[2])

Auch darin erscheint die Stellung des mobilen Kapitals den Rechtverhältnissen des Grundbesitzes möglichst angenähert, daß der Einzelne nur ein stark beschränktes Verfügungsrecht über seine bewegliche Habe besitzt. Bezeichnend ist die Begründung, mit welcher Plato die in dieser Hinsicht für letztwillige Verfügungen aufgestellten Vorschriften einleitet.

„Freunde, läßt er den Gesetzgeber zu den Sterbenden sagen, es ist schwer für Euch, Eure Verhältnisse und noch schwerer — um mit der Pythia zu reden — Euch selbst zu erkennen. Daher erkläre denn ich Euch, der ich Euer Gesetzgeber bin, daß nicht einmal Ihr selbst Euer Eigen seid und noch weniger diese Eure Habe, sondern daß dieselbe Eurem ganzen Geschlechte gehört, sowohl dem, das vor Euch war, als dem, das nach Euch kommen wird, ja noch mehr, daß dieses ganze Geschlecht samt seinem Vermögen dem Staate gehört.[3]) Wenn dem

---

[1]) 744d: ἔστω δὴ πενίας μὲν ὅρος ἡ τοῦ κλήρου τιμή, ὃν δεῖ μένειν καὶ ὃν ἄρχων οὐδεὶς οὐδενί ποτε περιόψεται ἐλάττω γιγνόμενον.

[2]) 745a.

[3]) 923a: ἔγωγ' οὖν νομοθέτης ὢν οὔθ' ὑμᾶς ὑμῶν αὐτῶν εἶναι τίθημι οὔτε τὴν οὐσίαν ταύτην, ξύμπαντος δὲ τοῦ γένους ὑμῶν τοῦ τε ἔμπροσθεν καὶ τοῦ ἔπειτα ἐσομένου, καὶ ἔτι μᾶλλον τῆς πόλεως εἶναι τό τε γένος πᾶν καὶ τὴν οὐσίαν. Vgl. 877d: οὐδεὶς οἶκος τῶν

nun aber so ist, so werde ich es nicht gutwillig zugeben, daß Euch jemand, während Euer Geist von Krankheit und Alter erschüttert ist, mit Schmeicheleien umschleicht und Euch zu Anordnungen beschwatzt, welche dem gemeinen Besten widersprechen. Vielmehr werde ich im Hinblick auf dieses gemeine Beste, auf das Wohl Eures ganzen Geschlechtes, wie des ganzen Staates Euch durch Gesetze beschränken, indem ich mit vollem Rechte den Vorteil des Einzelnen geringer anschlage, als den der Gesamtheit.[1]) Darum möget Ihr in Frieden und Wohlwollen gegen uns den Weg gehen, den Ihr jetzt nach der Ordnung der menschlichen Natur betretet und Euch darauf verlassen, daß wir für alles, was Euch gehört, nach besten Kräften sorgen werden."

Nach solchem „freundlich ermahnenden" Eingang verfügt das Gesetz: Der Erblasser hat das Recht, denjenigen seiner Söhne, welchen er für den würdigsten erachtet, zum Erben der Hufe und des gesamten dazu gehörigen Inventars einzusetzen. Hat er noch andere Söhne, die nach dem Gesetz möglicherweise in eine Kolonie ausgesandt werden könnten, so kann er das übrige Vermögen nach Belieben unter sie verteilen. Dasselbe gilt für unverlobte Töchter. Dagegen dürfen Söhne, die bereits ein Haus haben (als Erben der väterlichen Hufe oder als Adoptivsöhne von Hufenbesitzern), nichts von diesem Vermögen erhalten, ebensowenig Töchter, die bereits verlobt sind. — Letzteres entsprechend dem Gesetz, das hier gleich miterwähnt sei, daß in diesem Staat niemand eine Mitgift nehmen oder geben darf,[2]) damit nicht „Übermut bei den Weibern und sklavische Kriecherei um des Geldes willen bei den Männern ent-

---

τετταράκοντα καὶ πεντακισχιλίων τοῦ ἐνοικοῦντος ἐστὶν οὐδὲ ξύμπαντος τοῦ γένους οὕτως ὡς τῆς πόλεως δημόσιός τε καὶ ἴδιος. δεῖ δὴ τήν γε πόλιν τοὺς αὐτῆς οἴκους ὡς ὁσιωτάτους τε καὶ εὐτυχεστάτους κεκτῆσθαι κατὰ δύναμιν.

[1]) 923b: *ὅ τι δὲ τῇ πόλει τε ἄριστον πάσῃ καὶ γένει, πρὸς πᾶν τοῦτο βλέπων νομοθετήσω, τὸ ἑνὸς ἑκάστου κατατιθεὶς ἐν μοίραις ἐλάττοσι δικαίως.*

[2]) 742c.

stehe."[1]) — Ebenso sollen diejenigen Söhne oder Töchter, welche nach der Abfassung des Testamentes durch Adoption bezw. Heirat ihre Versorgung gefunden haben, das ihnen vermachte mobile Kapital an den Haupterben abtreten. Hat der Erblasser nur Töchter, so soll er nach freier Wahl einer derselben einen Gatten bestimmen, der natürlich noch keine Hufe besitzen darf, und denselben als Erben der Hufe an Sohnes Statt einsetzen. Falls eine solche Willenserklärung fehlt und unverheiratete Töchter vorhanden sind, bestimmt die Vormundschaftsbehörde für die Erbtochter einen Mann und zwar womöglich den nächsten Verwandten des Erblassers, dem dann das Erblos zugeteilt wird. Macht endlich jemand ein Testament, der völlig kinderlos ist, so soll er nur über den zehnten Teil des zum väterlichen Grundbesitz hinzuerworbenen Vermögens frei verfügen können; alles übrige hat er demjenigen zu hinterlassen, den er dem Gesetz gemäß adoptieren und zum Erben der Hufe bestellen muß, damit er sich so an ihm in ungeschmälerter Achtung einen dankbaren Sohn erhalte.[2])

Aber selbst in dieser umfassenden, überall den individuellen Willen den Zwecken der Gemeinschaft unterwerfenden Regelung des Vermögensrechtes sieht Plato noch keine genügende Bürgschaft für die volle Verwirklichung dieser Zwecke. Er verbindet damit jenes noch ungleich tiefer eingreifende, jede kapitalistische Entwicklung der Volkswirtschaft im Keime erstickende System staatlicher Wirtschaftspolitik, welches wir bei der Darstellung der antikapitalistischen Gesamtanschauung Platos bereits in seinen Grundzügen kennen gelernt haben.[3]) Der Staat läßt nicht zu, daß Silber- oder Goldesreichtum einen festen Wohnsitz in ihm erhalte;[4]) er duldet daher im

---

[1]) 774 d. Ausgenommen ist nur die Ausstattung in Kleidern u. s. w. im Werte von 50, 100, 150, 200 Drachmen (ca. 120 M.) je nach der Censusklasse.

[2]) 923 c—924 a.

[3]) S. oben S. 218 ff.

[4]) 801 b: . . . *οὔτε ἀργυροῦν δεῖ πλοῦτον οὔτε χρυσοῦν ἐν πόλει ἱδρυμένον ἐνοικεῖν.*

inländischen Verkehr nur eine Landesmünze von unedlem Metall, die außerhalb seiner Grenzen keine Gültigkeit hat. Hellenisches Kourant, Gold und Silbergeld besitzt nur der Staat, der dasselbe für seinen nicht ganz zu vermeidenden Verkehr mit dem Ausland nicht entbehren kann. Der Privatmann, der ins Ausland reist, was er übrigens nur mit Erlaubnis der Regierung thun darf, muß sich solches Geld an der Staatskasse einwechseln. Ebenso hat er alles, was er aus dem Ausland zurückbringt, an derselben Kasse wieder in Landesmünze umzutauschen.[1]) Was den Gebrauch dieser letzteren betrifft, so ist auch er ein außerordentlich beschränkter. Sie dient fast nur als Tauschmittel und Wertmaßstab. Das eigentliche Geld- und Kreditgeschäft ist in der bereits früher geschilderten Weise durch die Unklagbarkeit von zinsbaren Darlehen, durch das Verbot des Zinsnehmens überhaupt unmöglich gemacht.[2])

Übrigens würde dasselbe für den Bürger von vorneherein nicht in Betracht kommen. Der Bürger hat sich durchaus mit dem Ertrage des Landbaues zu begnügen. Eben deshalb ist ihm ja auch jede Beteiligung an Handelsgeschäften, an gewerblicher und Handwerksthätigkeit und sei es auch nur mittelbar durch seine Sklaven unter Androhung schwerer Strafen untersagt.[3])

Selbst in der Verwertung des Ertrages seiner Grundstücke sind ihm enge Grenzen gesteckt. Zunächst ist die Ernährung fast der ganzen bürgerlichen Bevölkerung Sache des Staates. Zu öffentlichen Speisehäusern vereinigen sich die Bürger und — infolge der grundsätzlichen Gleichstellung des weiblichen Geschlechtes — auch die Bürgerinnen mit ihren Kindern alltäglich zu gemeinsamen Mahl-

[1]) 742 b.

[2]) 742 c. S. oben S. 226 f.

[3]) 846 d: . . . ἐπιχώριος μηδεὶς ἔστω τῶν περὶ τὰ δημιουργικὰ τεχνήματα διαπονούντων, μηδὲ οἰκέτης ἀνδρὸς ἐπιχωρίου. Vgl. 741 e und die Strafbestimmung 919 d: Wer irgend ein Gewerbe treibt, das ins Gebiet des Kleinhandels einschlägt, macht sich „der Beschimpfung seines Geschlechtes“ schuldig und wird zu einem Jahr Gefängnis verurteilt. Hilft das nicht und wird er rückfällig, so wird die Gefängnisstrafe verdoppelt und so in jedem weiteren Falle!

zeiten, zu denen nach dem Vorbild des kretischen Syssitieninstitutes alle Bürger einen Teil der Erträge ihrer Landwirtschaft zu steuern haben.[1]) Aber auch in der Verfügung über das, was dem Einzelnen nach dieser Abgabe übrig bleibt, ist er durch den Staat vielfach gebunden.

Handelt es sich doch hier um ein Gebiet der Volkswirtschaft, welches bereits der bestehende Staat vor allen anderen zum Gegenstand staatlicher Bevormundung und Leitung gemacht hatte. Die ganze Situation der Stadtstaatwirtschaft mit ihrem beschränkten Produktionsgebiet, die außerordentliche Größe der Gefahren, die hier Schwierigkeiten in der Versorgung mit den unentbehrlichen Lebensmitteln für den Bestand des Staates selbst enthielten, hatte auch in den fortgeschrittensten Gemeinwesen zu einem System staatlicher Regulative geführt, welches durch Gesetze gegen Aufkauf und Kornwucher, durch Ausfuhrverbote, Stapelrechte u. s. w. den Nahrungsmittelverkehr im Interesse der Gesamtheit künstlich zu regeln suchte.[2])

Der platonische Idealstaat, der alle Voraussetzungen der Stadtstaatwirtschaft herübernimmt und die Schwierigkeiten derselben durch möglichste Isolierung gegenüber der Außenwelt noch vermehrt, ist natürlich genötigt, auch dieses staatliche Bevormundungssystem nach allen Seiten hin auszubauen und zu verschärfen.

Die Grundlage seiner Agrarpolitik ist das unbedingte Verbot jeder Ausfuhr von landwirtschaftlichen Erzeugnissen, sowie die volle Öffentlichkeit der Ernteerträge und Vorräte, ihr Ziel, die letzteren stets in richtigem Verhältnis zum augenblicklichen und künftigen Bedarf zu erhalten. Es soll nicht zu wenig und nichts zu teuer auf den Markt kommen. Zu dem Zweck haben alle Bürger den gesamten Jahresertrag ihrer Landwirtschaft in zwölf Teile zu teilen und jedes Zwölftel wieder in drei verhältnismäßige Teile nach einem Maßstab, der durch das Zahlenverhältnis von Bürgern, Unfreien und Beisassen bestimmt wird.[3]) Der letztere Teil wird wie eine

[1]) 780 b ff.

[2]) Vgl. Böckh. Staatshaushaltung der Athener I². 103 ff.

[3]) 847 e.

Art Lieferung aufgefaßt, welche die Landwirte in festgeregelter Weise gegen Entgelt der gewerblichen Bevölkerung zu leisten haben. Keiner darf etwa in spekulativer Absicht Vorräte länger zurückhalten oder eher veräußern, oder in anderen Quantitäten oder anderswo — etwa an Aufkäufer — verkaufen, als der Staat vorschreibt. Vielmehr soll jeder Bürger in monatlichen Zwischenräumen den zwölften Teil der zum Verkauf an die Beisassen bestimmten Vorräte durch eigens dazu bestimmte Mittelspersonen — nichtbürgerlichen Standes — auf den „Fremdenmarkt" bringen lassen, damit das gewohnte Angebot niemals willkürlich gestört, die Größe und der Preis der zu Markte gebrachten Vorräte möglichst vor Schwankungen bewahrt bleibe.[1] Was vollends die für den eigenen Bedarf der bürgerlichen und ackerbauenden Bevölkerung vorbehaltenen Erzeugnisse der Landwirtschaft betrifft, so soll hier jede Vermittlung durch den Zwischenhandel, wie er für die Beisassen und Fremden — allerdings nur in der Form der „Höckerei" — ausdrücklich zugelassen wird, in Wegfall kommen. Der Landwirt soll von diesem Teil seiner Erzeugnisse immer nur wieder an den Landwirt d. h. der Bürger an den Bürger verkaufen.[2])

Die Wirksamkeit dieser Gesetzgebung reicht nun aber natürlich noch weiter über den Kreis des Bürgertums hinaus. Auch in der Handel und Gewerbe treibenden Klasse sollen spekulative und kapitalistische Tendenzen keinen Nährboden finden. Die für den Insassen ebenso, wie für den Bürger geltenden Bestimmungen über Geld- und Kreditverkehr stecken dem Erwerbstrieb auch dieser Klasse von vornherein die engsten Grenzen.

Sie hat ja ohnehin keine Zukunft in einem Staat, der als

---

[1]) 849 b. Am ersten Monatstag ist Kornmarkt, wo sich jeder Beisasse und Fremde auf einen Monat mit Brotfrucht zu versorgen hat; am zehnten Markt für alle flüssigen Erzeugnisse, am zwanzigsten Viehmarkt, immer für die gleiche Zeit. An dem letzten Markttag sollen auch alle Nebenprodukte der Landwirtschaft zum Verkauf kommen, wie Felle und sonstige Bekleidungsstoffe, Geflechte, Filzwaren u. s. w.

[2]) 849 c.

reiner Agrikulturstaat sich noch etwas darauf zugute thut, daß er — dank seinen unentwickelten volkswirtschaftlichen Verhältnissen — „nicht halb so viel Gesetze" braucht, wie die meisten anderen Staaten, insbesondere „fast kein Gesetz über Seewesen, über Groß- und Kleinhandel, über Gasthäuser, über Zölle[1]) und Bergwerke, über Darlehen und Wucher", — in einem Staat, der „das alles ruhig von der Hand weisen kann, weil er es nur mit Ackerbauern, Hirten, Bienenzüchtern und solchen zu thun hat, welche jenen die nötigen Hilfsmittel und Werkzeuge besorgen."[2])

Die ganze Thätigkeit von Handel und Gewerbe hat sich eben darauf zu beschränken, einer ackerbauenden Bevölkerung die unentbehrlichsten Handwerkserzeugnisse und sonstigen Bedarfsgegenstände zu liefern. Eine Grenze, die dadurch noch enger gezogen wird, daß der Staat sorgfältig darauf bedacht ist, die Lebensbedürfnisse der herrschenden Klasse auf einem möglichst bescheidenen Niveau zu erhalten, und daher von vornherein überhaupt nur solche Gewerbe zuläßt, welche „notwendige" Bedürfnisse befriedigen.[3])

Der ganze ohnehin im allerengsten Rahmen sich bewegende Ein- und Ausfuhrverkehr steht unter schärfster staatlicher Kontrolle, welche nur das ins Land läßt, was nun einmal nicht entbehrt werden kann, und andererseits jede Ausfuhr der im Innern verwendbaren Erzeugnisse des Landes unmöglich macht.[4])

Und nicht genug, daß der Kreis der Objekte, an denen sich der geschäftliche Unternehmungsgeist bethätigen könnte, ein überaus enger ist, auch innerhalb der ihm thatsächlich zugestandenenen Sphäre ist Gewerbe und Handelsverkehr in hohem Grade gebunden.

Abgesehen von den ohnehin schon schwer genug auf ihm lastenden Normen über Geld- und Kreditwesen sieht sich dieser ganze Verkehr einem System staatlicher Regulative unterworfen, welches den Handel- und Gewerbetreibenden auf Schritt und Tritt daran

[1]) Es gibt in diesem Staat weder Einfuhr- noch Ausfuhrzölle 847 b.

[2]) 842 d.

[3]) 920 b.

[4]) 847 b ff.

erinnert, daß er nichts als ein wirtschaftlicher Funktionär im Dienste des Landes sein soll,[1]) daß er sich daher jeder spekulativen Ausbeutung seines Berufes, jedes Gedankens der „Bereicherung“ entschlagen und mit dem „mäßigen“ Ertrag seiner Arbeit zufrieden sein muß, den der Staat als zuläßsig anerkennt.[2])

Um alle Überteuerung und Übervorteilung zu verhindern, werden die Preise sämtlicher Waren nach dem Rate der Sachverständigen von den staatlichen Behörden festgesetzt.[3]) Dieselben haben zugleich sorgfältig darüber zu wachen, daß der Kapitalismus und und die kapitalistische Spekulation, welche aus dem Hauptnahrungszweig des Landes, aus der Agrikultur, verbannt sind, nicht auf anderen Gebieten der Volkswirtschaft emporkomme. Wie es keinen Großgrundbesitz geben soll, so auch keine kapitalistischen Großunternehmungen, die zur Konzentrierung bedeutender Kapitalien im Handel und Gewerbe führen könnten. Die Kleinbetriebe sollen erhalten bleiben, aller Handel möglichst nur Kleinhandel (καπηλεία), alle Industrie nur Handwerk sein. Die kaufmännische Vermittlung soll möglichst ausgeschlossen und zu dem Zweck von Staatswegen auf eine systematische Beschränkung der Zahl der im Zwischenhandel beschäftigten Individuen und Gewerbe hingearbeitet werden.[4]) Was insbesondere die Handwerke betrifft, so soll die von der kapitalistischen Spekulation der Zeit so energisch ausgebeutete Möglichkeit, durch Beschäftigung zahlreicher in verschiedenen Techniken ausgebildeter Sklaven gleichzeitig mehrere Gewerbebetriebe in der Hand eines Unternehmers zu konzentrieren, völlig beseitigt werden. Jeder soll nur das Gewerbe treiben, das er selbst erlernt hat, und nicht etwa aus der Thätigkeit zahlreicher Sklaven, die er für sich in anderen Handwerken beschäftigt, größere Einkünfte beziehen, als aus dem

[1]) 920c. Vgl. oben S. 224 f. 254 f.

[2]) 847d. Hier kommen die S. 224 f. besprochenen Grundanschauungen Platos über die Beseitigung des spekulativen Charakters des Handels zum prägnanten Ausdruck.

[3]) 847b, 920c.

[4]) 919c.

Gewerbe, das er selber versteht.[1] Eine Bestimmung, die zwar durch das auch hier strenge durchgeführte Prinzip der Arbeitsteilung gefordert ist, die aber unverkennbar — wie ja die von Plato gewünschte Arbeitsteilung selbst — ein Kampfmittel gegen das Kapital und die kapitalistische Betriebsweise bildet.

Sollte es aber trotz all' dieser Schranken einem Handel oder oder Gewerbe treibenden Beisassen gelingen, sein Vermögen über das Durchschnittsmaß dessen zu steigern, was der grundangesessene Bürger besitzt, so ist seines Bleibens nicht länger im Lande! Während für den Bürger der vierfache Wert einer Landhufe als Maximum des Erwerbes festgesetzt ist, wird dem Beisassen nur das Doppelte dieses Wertes, also die Hälfte des für den Bürger erreichbaren Kapitalbesitzes gestattet.[2] Alle Beisassen, deren Vermögen die Schatzung der dritten von den vier Zensusklassen der Bürgerschaft übersteigt, sollen binnen Monatsfrist von dem Tage an, wo dieser Vermögenszuwachs eintritt, mit ihrer ganzen Habe das Land verlassen, und es soll den Behörden nicht gestattet sein, ihnen die Erlaubnis zu längerem Bleiben zu gewähren! Wer sich dem zu entziehen sucht, soll mit dem Tode bestraft und sein Vermögen für den Staatsschatz eingezogen werden![3] — Übrigens ist dem Vermögenserwerb der Beisassen schon dadurch eine absolute Grenze ge-

---

[1]) 846e: *μηδεὶς χαλκεύων ἅμα τεκταινέσθω, μηδ' αὖ τεκταινόμενος χαλκευόντων ἄλλων ἐπιμελείσθω μᾶλλον ἢ τῆς αὑτοῦ τέχνης, πρόφασιν ἔχων, ὡς πολλῶν οἰκετῶν ἐπιμελούμενος ἑαυτῷ δημιουργούντων εἰκότως μᾶλλον ἐπιμελεῖται ἐκείνων διὰ τὸ τὴν πρόσοδον ἐκεῖθεν αὑτῷ πλείω γίγνεσθαι τῆς αὑτοῦ τέχνης, ἀλλ' εἷς μίαν ἕκαστος τέχνην ἐν πόλει κεκτημένος ἀπὸ ταύτης ἅμα καὶ τὸ ζῆν κτάσθω.*

[2]) Dasselbe gilt für den Freigelassenen, nur daß dieser insofern einer noch größeren Beschränkung unterliegt, als er auf keinen Fall reicher werden darf, als sein Herr, und alles, was er mehr erwirbt, an diesen abliefern muß. 915a.

[3]) 915b: *ἐὰν δὲ τῷ ἀπελευθερωθέντι ἢ καὶ τῶν ἄλλων τῳ ξένων οὐσία πλείων γίγνηται τοῦ τρίτου μεγέθει τιμήματος ᾗ ἂν τοῦτο ἡμέρᾳ γένηται, τριάκοντα ἡμερῶν ἀπὸ ταύτης τῆς ἡμέρας λαβὼν ἀπίτω τὰ ἑαυτοῦ καὶ μηδεμία τῆς μονῆς παραίτησις ἔτι τούτῳ παρ' ἀρχόντων γιγνέσθω.*

steckt, daß dieselben überhaupt nicht zu immerwährendem Aufenthalt und Gewerbebetrieb zugelassen werden. Keiner darf länger als zwanzig Jahre — vom Tage seiner Einschreibung an — im Lande bleiben; ist diese Zeit um, so hat er mit seinem Hab und Gut von dannen zu ziehen! Nur ausnahmsweise wird auf Grund hervorragender Verdienste um das Land von Rat und Volksversammlung ein Aufschub oder die Erlaubnis zum Bleiben auf Lebenszeit bewilligt. Gleiches gilt für die Söhne der Beisassen, bei denen das vollendete fünfzehnte Lebensjahr als Anfangstermin angenommen wird, sowie für die Freigelassenen.[1])

Eine weitere Konsequenz der antikapitalistischen Handels- und Gewerbepolitik des Gesetzesstaates ist die unbedingte Öffentlichkeit des geschäftlichen Lebens. Wenn dieser Staat schon die ungleich durchsichtigeren Vermögensverhältnisse der grundbesitzenden Klasse einer systematischen Kontrolle unterwerfen zu müssen glaubte, wie viel mehr mußte er auf einer beständigen Offenlegung des gewerblichen Lebens bestehen, dessen wirtschaftlicher Ertrag ohne das volle Licht der Publizität sich aller Beurteilung entzieht! Ohne die Publizität des Geschäftsbetriebes hätte ja nichts den Geschäftsmann verhindern können, den Gewinnertrag seines Gewerbes, und mochte sich derselbe verdoppeln, verdrei- oder verzehnfachen, so zu verschleiern und zu verheimlichen, daß die Vorschriften über das zulässige Maximum des gewerblichen Kapitalbesitzes mehr oder minder illusorisch geworden wären. Wie daher der Staat durch Grundkataster und fortlaufende Aufzeichnungen über den gesamten beweglichen und unbeweglichen Besitz der Bürgerschaft unterrichtet ist, so scheut er auch vor der schwierigeren, aber von seinem Standpunkte aus unabweisbaren Aufgabe nicht zurück, durch analoge Aufzeichnungen über Vermögen und Erwerb der Beisassen den Ertrag von Handel und Gewerbe, das Quantum des Verdienstes jedes Einzelnen, die Zu- oder Abnahme seines Vermögens allezeit evident zu erhalten.[2])

---

[1]) 850bc, 915b. In letzterem Falle tritt auch noch die Erlaubnis des Freilassers hinzu.

[2]) 850a: *τὸ δὲ ὠνηθὲν ἢ πραθὲν ὅσῳ πλέον ἂν ᾖ καὶ πλέονος ἢ*

Diese amtliche Statistik ist hier zu einer Vollkommenheit ausgebildet gedacht, daß niemand die Art und Weise, wie er seine Arbeitskraft und sein Kapital verwendet, geheimhalten kann, daß alle geschäftlichen Unternehmungen und die Höhe der dabei erzielten Erträgnisse bis ins Einzelne hinein den staatlichen Gewalten klar vor Augen liegen. Es ist in der denkbar vollkommensten Weise dafür gesorgt, daß Niemand sich für seine Person den Konsequenzen jener großen allgemeinen Prinzipien zu entziehen vermag, auf denen sich der Staat aufbaut. —

Daß ein solcher Staat auch außerordentliche Mittel anwenden wird, um Ehrlichkeit und Solidität im Warenverkehr, im Handel und Wandel zu fördern, ist von vorneherein zu erwarten, und es wird uns in der That eine Anzahl von Bestimmungen aus dem Polizeirecht, insbesondere aus der Marktordnung[1]) des Gesetzesstaates mitgeteilt, die durchaus im Geiste des bisher entwickelten Systems gehalten sind. Es wird da vorgeschrieben, daß aller Kauf und Verkauf auf dem Markte und an den für die einzelnen Warengattungen angewiesenen Stellen stattfinde und zwar in der Weise, daß die Ware sofort von dem Käufer in Empfang genommen und baar bezahlt wird.[2]) Wer außerhalb des Marktes oder auf Borg verkauft, thut dies auf eigene Gefahr, denn das Gesetz gewährt ihm kein Klagerecht gegen den Käufer.[3]) Da ferner die obrigkeitlichen Warentaxen nur eine Maximalgrenze festsetzen, innerhalb deren dem Verkäufer für die Preisbestimmung immerhin ein gewisser Spielraum bleibt, so werden die Mißstände, die sich daraus im Verkehr ergeben könnten, durch die Vorschrift bekämpft, daß alle Preise

κατὰ τὸν νόμον, ὃς εἴρηκε πόσου προσγενομένου καὶ ἀπογενομένου δεῖ μηδέτερα τούτων ποιεῖν, ἀναγραφήτω τότ' ἤδη παρὰ τοῖς νομοφύλαξι τὸ πλέον, ἐξαλειφέσθω δὲ τὸ ἐναντίον. τὰ αὐτὰ δὲ καὶ περὶ μετοίκων ἔστω τῆς ἀναγραφῆς πέρι τῆς οὐσίας.

[1]) Dieselbe ist auf eine Säule vor dem Amtshause der Marktaufseher eingegraben. 917e.

[2]) 915d, vgl. 849d.

[3]) 915e. Eine Ausnahme bilden die auf Bestellung gelieferten Arbeiten. S. unten.

wenigstens feste sein sollen. Niemand soll doppelte Preise führen. Wenn er daher das, was er für seine Waaren einmal gefordert hat, nicht erhalten kann, soll er dieselben lieber wieder mit nach Hause nehmen, als an dem betreffenden Tage die Preise ändern.[1]) Ebenso sind alle Mittel der Reklame strenge verpönt: Kein Verkäufer soll seine Waaren anpreisen oder gar ihre Güte mit einem Schwur beteuern.[2])

Wer sich gegen diese Vorschrift vergeht, kann von jedem — über dreißig Jahre alten — Bürger, der die eidliche Anpreisung vernommen, körperlich gezüchtigt werden! Ja, es ist dies sogar die Pflicht des Bürgers, deren Versäumnis er mit der öffentlichen Rüge büßt, daß er „das Gesetz verraten."[3]) Wer vollends im Warenverkauf betrügt, z. B. verfälschte Waren verkauft, soll nicht nur derselben verlustig gehen, sondern auch für jede Drachme des geforderten Preises vom Herold auf öffentlichem Markt einen Geißelhieb erhalten, nachdem vorher der Grund der Bestrafung von demselben öffentlich verkündet worden.[4])

Harte Strafe trifft auch den Kontraktbruch. Der Lohnhandwerker,[5]) der Arbeiter, der die ausbedungene Arbeit nicht leistet, der Gewerbsmann, der die bestellte Ware böswilliger Weise nicht zur verabredeten Zeit liefert, hat dem Besteller nicht nur den vollen Wert der Arbeitsleistung oder der Ware zu entrichten, sondern sie überdies in der vorher ausbedungenen Zeit unentgeltlich zu liefern.[6]) Andererseits soll auch der Besteller, der für geleistete Arbeit nicht zur bestimmten Zeit den versprochenen Lohn oder Preis zahlt, den doppelten Betrag desselben schuldig sein, und wenn er die Zahlung über ein Jahr anstehen läßt, soll er überdies monatlich

---

[1]) 917b.

[2]) 917c.

[3]) Ebd.

[4]) 917d.

[5]) Das Handwerk ist für diese ganze Auffassungsweise offenbar mehr Lohnhandwerk als Waren verkaufendes Handwerk.

[6]) 921b.

von jeder Drachme einen Obolus (1/6) also jährlich 200% als Zins bezahlen, trotz des sonst geltenden Grundsatzes der Zinslosigkeit aller Schuldkapitalien.[1])

Auch die Religion wird angerufen, um die Zwecke dieser Gesetzgebung zu erreichen. Es wird ein großer Nachdruck darauf gelegt, daß das Gewerbe unter der Obhut der Götter steht, des Hephästus und der Athene, in welchen besonders die Metalltechnik und die Gewebeindustrie ihre Patrone verehrt. Sie erscheinen gewissermaßen als die Ahnherren aller Gewerke, und daher die einzelnen Gewerksgenossen naturgemäß bestrebt, ihnen durch gesetzwidrige Handlungen keine Schande zu machen.[2])

3.

Die Lebensordnung des Bürgerstandes.

Wie Plato auf dem gesamten Gebiete der materiellen Interessen und des wirtschaftlichen Daseins dem individuellen Leben und Streben seine Bahnen vorschreibt und seine Ziele setzt, so soll auch auf allen anderen Lebensgebieten, welche für die Erreichung der Staatszwecke irgend in Betracht kommen, der einzelne Bürger der beständigen Zucht und Leitung des Staates unterworfen sein. Gegenüber dem individualistischen Freiheitsprinzip der Demokratie mit seiner einseitigen Betonung „der Freiheit des individuellen Denkens und Handelns"[3]) wird hier ebenso einseitig das Ordnungsprinzip bis in seine äußersten Konsequenzen zur Geltung gebracht. Was Perikles in der Lobrede auf die Demokratie als einen ihrer größten Vorzüge gepriesen, daß sie unbeschadet der Gesetzlichkeit und Sittlichkeit der Bürger alle „lästige" staatliche Einmischung in das Privatleben und den Privatverkehr unterlassen könne,[4]) das wird

[1]) 921c.

[2]) 920e: *οἷς (δημιουργοῖς) δὴ περὶ τὰ τοιαῦτα οὐ πρέπον ἂν εἴη ψεύδεσθαι, θεοὺς προγόνους αὑτῶν αἰδουμένους.*

[3]) liberty of individual thought and action, liberty and diversity of individual life, wie der moderne Geschichtschreiber der hellenischen Demokratie dies ihr Prinzip bezeichnet.

[4]) Thukydides II, 37.

hier ohne weiteres als eine Illusion bezeichnet. Wenn man der Ansicht sei, daß das Gesetz das Verhalten der Einzelnen nur soweit zu regeln habe, als Fragen des öffentlichen Rechtes und des sozialen Zusammenlebens in Betracht kämen, daß es dagegen für das Privatleben „nicht einmal der aller dringendsten Gesetze bedürfe", so sei das ein Irrtum. Das Gesetz könne nie darauf rechnen, daß der Einzelne in seinem politischen und sozialen Verhalten allen Anforderungen gerecht werden würde, wenn es nicht gleichzeitig auch das Leben des Individuums einer systematischen Ordnung unterwerfe, welche Niemandem gestattet, „seine Tage nach Belieben zu verbringen".[1])

Darin liegt nach Platos Ansicht kein ungerechtfertigter Zwang — auch der Gesetzesstaat soll ja ein wahrhaft freier Staat sein[2]) — vielmehr ist nur so der Anspruch Aller auf die Erreichung des höchstmöglichen Glückes durch den Staat realisierbar.[3]) Sollen sie durch den Staat glücklich werden, so müssen sie, da die Vorbedingung alles Glückes die Tugend ist, sich auch vom Staate zur Sittlichkeit erziehen lassen.[4]) Daher erscheint auch die Hoffnung berechtigt, daß der Einzelne in richtiger Erkenntnis der Notwendigkeit und des Segens solcher Regelung des individuellen Lebens dem Gesetze willig gehorchen und dabei als Privatmann, wie als Bürger sich glücklich fühlen wird.[5]) Das Gesetz selbst sucht diese richtige Erkenntnis auf alle

[1]) 780a: *ὅστις δὴ διανοεῖται πόλεσιν ἀποφαίνεσθαι νόμους, πῇ τὰ δημόσια καὶ κοινὰ αὐτοὺς χρὴ ζῆν πράττοντας, τῶν δὲ ἰδίων ὅσον ἀνάγκη μηδὲ οἴεται δεῖν, ἐξουσίαν δὲ ἑκάστοις εἶναι τὴν ἡμέραν ζῆν ὅπως ἂν ἐθέλῃ, καὶ μὴ πάντα διὰ τάξεως δεῖν γίγνεσθαι, προέμενος δὲ τὰ ἴδια ἀνομοθέτητα ἡγεῖται τά γε κοινὰ καὶ δημόσια ἐθελήσειν αὐτοὺς ζῆν διὰ νόμων, οὐκ ὀρθῶς διανοεῖται.*

[2]) 693b: *πόλιν ἐλευθέραν τε εἶναι δεῖ.* Vgl. 719—723 und 857e. Die Gesetze sind für Freie!

[3]) Vgl. die Potlamierung des Glücksprinzips als Grundmotiv der Gesetzgebung 742de und 743c. *Ἡμῖν δὲ ἡ τῶν νόμων ὑπόθεσις ἐνταῦθα ἔβλεπεν, ὅπως ὡς εὐδαιμονέστατοι ἔσονται καὶ ὅ τι μάλιστα ἀλλήλοις φίλοι (οἱ πολῖται).*

[4]) 742de.

[5]) 790b: *τὰ τῶν δεσποτῶν τε καὶ ἐλευθέρων ἐν ταῖς πόλεσιν ἤθη*

Weise zu fördern, indem es in der liebevollen und verständigen Art eines Vaters oder einer Mutter zu den Bürgern spricht, nicht im Tone eines Despoten, der schlechtweg drohende Befehle gibt, die er einfach an der Mauer anschlagen läßt, ohne irgend etwas dazu zu thun, um ihnen gütlich Eingang zu schaffen.[1] In Platos Staat wirkt die Gesetzgebung selbst aufklärend und erziehend, indem den Gesetzen eine Einleitung vorausgeschickt wird, welche durch ausführliche Darlegung der Motive von Gebot und Verbot Geist und Gemüt empfänglich und willig macht.[2])

Überhaupt verbreitet sich die Gesetzgebung, wie sie Plato im Auge hat, über vieles, „was mehr auf Belehrung und Ermahnung hinausläuft, als wirklichen Gesetzen ähnlich sieht." — Es kommen eben im Privatleben und im Innern des Hauses viele an sich geringfügige Dinge vor, für welche sich kein Gesetz mit Strafandrohung geben läßt, welche aber bei völligem Gehenlassen in den Sitten der Bürger leicht Abweichungen von dem allgemeinen Geist der Gesetzgebung erzeugen können. Hier, wo der Zwang versagt, aber auch „völliges Schweigen unmöglich ist", muß der Gesetzgeber wenigstens durch Lehre und Ermahnung der Volkssitte die Richtung zu geben suchen, welche seinen Intentionen entspricht.[3]).

Die Einwirkung des Staates auf das Einzelleben beginnt bereits lange vor der Geburt. Im Interesse der staatlichen Gemeinschaft, wie der künftigen Bürger selbst wird mit allen Mitteln darauf hingearbeitet, daß möglichst solche Ehen geschlossen werden, welche die Erzeugung einer physisch und geistig tüchtigen Nachkommenschaft verbürgen. Da dieser Zweck der Ehe leicht dadurch

---

τάχ' ἂν ἀκούσαντα εἰς σύννοιαν ἀφίκοιτ' ἂν τὴν ὀρθήν, ὅτι χωρὶς τῆς ἰδίας διοικήσεως ἐν ταῖς πόλεσιν ὀρθῆς γιγνομένης μάτην ἂν τὰ κοινά τις οἴοιτο ἕξειν τινὰ βεβαιότητα θέσεως νόμων, καὶ ταῦτα ἐννοῶν αὐτὸς νόμοις ἂν τοῖς νῦν ῥηθεῖσι χρῷτο, καὶ χρώμενος εὖ τήν τε οἰκίαν καὶ πόλιν ἅμα τὴν αὑτοῦ διοικῶν εὐδαιμονοῖ.

[1]) 859a.

[2]) 720a. 722b. 857e.

[3]) 788a f.

gefährdet wird, daß in Folge ungenügender gegenseitiger Bekanntschaft der eine Ehegatte über die Eigenschaften des anderen in einer Täuschung befangen ist, so soll der heranwachsenden Jugend vor allem Gelegenheit gegeben werden „zu schauen und geschaut zu werden.“ Zahlreiche religiöse Feste, die zugleich dazu dienen, daß die Bürger mit einander näher bekannt und befreundet werden,[1] öffentliche Spiele, bei denen Jünglinge und Mädchen in Reigentänzen auftreten, erleichtern es dem jungen Bürger „ein Mädchen nach seinem Sinn zu finden, von dem er sich für die Erzeugung und gemeinschaftliche Auferziehung von Kindern Gutes verspricht.“[2])

Bevor er aber wählt, kommt ihm wiederum die staatliche Fürsorge zur Hilfe, indem er durch die Einleitung in das Eherecht systematisch darüber belehrt wird, wie er eine geeignete Gefährtin zu suchen habe. — „Mein Sohn“, sagt das Gesetz „du mußt eine Ehe schließen, welche auf den Beifall verständiger Leute rechnen darf; und diese werden dir raten, der Verbindung mit einer ärmeren Familie nicht aus dem Wege zu gehen, ja unter übrigens gleichen Verhältnissen gerade einer solchen Verbindung stets der Verschwägerung mit dem Reichtum den Vorzug zu geben. Das wird sowohl dem Staate, wie den betreffenden Familien selbst zum Heile gereichen. Denn es liegt im Sinne der Gleichheit und Mäßigung und damit auch der Tugend.“ — Ferner ist im Interesse einer harmonischen psychischen Konstitution der Kinder auch auf eine richtige Mischung der Temperamente zu sehen, indem möglichst die entgegengesetzten Charaktere den Ehebund schließen. Überhaupt hat der leitende Gedanke bei der Eheschließung der zu sein, daß Jeder die für den Staat ersprießlichste, nicht die ihm selbst am meisten zusagende Wahl treffe.[3])

Wieweit freilich der Einzelne diesen Direktiven folgen will,

---

[1]) 738 c.

[2]) 771 e. 772 d.

[3]) 773 b: *καὶ κατὰ παντὸς εἷς ἔστω μῦθος γάμου· τὸν γὰρ τῇ πόλει δεῖ συμφέροντα μνηστεύειν γάμον ἕκαστον, οὐ τὸν ἥδιστον αὑτῷ.*

liegt in seiner Hand. Denn „es würde nicht bloß lächerlich sein, sondern auch bei Vielen nur Unwillen erregen, wenn das Gesetz ausdrücklich vorschreiben wollte, daß die Vermögenderen und Mächtigeren nicht wieder die Töchter von ihresgleichen freien, oder daß Männer von leidenschaftlichem Naturell sich nur nach Frauen von ruhiger Gemütsart und ruhigere Männer nur nach lebhaften Frauen umsehen dürfen."[1])

Wo dagegen die Regelung durch den Staat keine Schwierigkeit zu haben scheint, da tritt sie auch ein. Dies gilt zunächst für die Zeit der Eheschließung. Die in die Ehe Tretenden sollen einerseits eine gewisse Reife erlangt haben, andererseits aber auch nicht zu alt sein. Der Staat gestattet daher keinem Bürger die Ehe vor dem 25. Lebensjahre[2]) und läßt ebensowenig zu, daß die Ehe später, als mit 35 Jahren geschlossen wird.[3])

Was das eheliche Leben selbst betrifft, so verzichtet zwar der Staat so lange, als der Durchschnittsstand der allgemeinen Volks-

---

[1]) 773bc.

[2]) 772d vgl. 785b, wo allerdings im Widerspruch damit das 30.—35. Jahr als Zeit für die Eheschließung festgesetzt wird. Für das Mädchen wird hier das 16.—20. Jahr, an einer anderen Stelle (833d) das 18.—20. bestimmt. Ja es findet sich sogar völlig abweichend davon im Erbtöchterrecht die Bestimmung, daß die Angemessenheit des Alters zum Heiraten von dem Richter beurteilt werden soll, der zu dem Zweck die Jünglinge ganz nackt, die Mädchen bis zum Nabel entblößt besichtigen darf. (925a). Eine Vorschrift, die übrigens in den geschichtlichen Rechten des Altertums nicht ohne Analogie ist.

Es kann sich hier nur darum handeln, diese Widersprüche zu konstatieren. Inwieweit sie auf Plato selbst und die Unfertigkeit seines Werkes oder auf Interpolation zurückzuführen sind, läßt sich nicht entscheiden. Überhaupt können Fragen, wie die der Komposition der „Gesetze" in einer Geschichte des Sozialismus nicht erörtert werden.

[3]) Es soll übrigens damit zugleich die Ehelosigkeit bekämpft werden. Empfindliche, jährlich sich wiederholende Geldstrafen treffen jeden, der nach seinem 35. Jahre noch nicht verheirathet ist. „Er soll nicht glauben, das ledige Leben bringe ihm Ersparnis und Bequemlichkeit. 721b f. Die an den Tempelschatz der Hera zu zahlenden Strafgelder betragen 30, 60, 70, 100 Drachmen je nach der Steuerklasse. 774a.

sittlichkeit ein befriedigender ist, auf ein unmittelbares Eingreifen; er „läßt die Sache stillschweigend auf sich beruhen und gibt kein Gesetz darüber." Nur Belehrungen, „wie sie Kinder zu zeugen haben," werden den jungen Eheleuten zu teil. Zeigen sich aber infolge dieses Gewährenlassens Mißstände und fruchten die Belehrungen nichts, so scheut er auch nicht vor der weitgehendsten Bevormundung zurück. Die Ehe wird dann unter strenge öffentliche Kontrolle gestellt, die vor allem darauf zu sehen hat, daß ihr Zweck auch wirklich erreicht wird. Diese Kontrolle liegt in der Hand von Matronen, die von der Regierung als „Aufseherinnen über die Ehen" (*κυρίαι τῶν γάμων*) bestellt sind.[1]) Dieselben versammeln sich alltäglich im Heiligtum der Geburtsgöttin, der Eileithyia (Juno Lucina), um sich gegenseitig Mitteilung zu machen, wenn eine von ihnen „einen Ehemann oder eine Ehefrau in den zur Zeugung bestimmten Jahren entdeckt hat, die ihr Augenmerk auf etwas anderes richten, als auf das, was ihnen unter hochzeitlichen Opfern und heiligen Handlungen geboten wurde." Um das zu verhüten, der „Unerfahrenheit und etwaigen Fehltritten der jungen Eheleute zu steuern", haben die Aufseherinnen das Recht und die Pflicht, dieselben in ihrer Wohnung zu besuchen und durch gütliches Zureden oder durch Drohungen auf den rechten Weg zu führen. Gelingt ihnen das nicht, so wenden sie sich an die oberste Regierungsbehörde, die sogenannten Gesetzesbewahrer; und wenn auch diese nichts erreichen, erfolgt Anklage vor dem Volksgericht, die im Falle der Verurteilung zur Aberkennung gewisser bürgerlicher Ehrenrechte führt.[2]) Eine Strafe, die da, wo offenkundiger, zum öffentlichen

[1]) 794 b.

[2]) Der schuldige Mann darf sich an keiner Hochzeit und keinen Opferfesten beteiligen, welche zur Feier der Geburt von Kindern stattfinden; und wenn er es dennoch thut, kann ihn jeder körperlich züchtigen! Dasselbe Verbot trifft die schuldige Frau, die außerdem auch an keinem Festaufzug der Frauen oder sonstigen Auszeichnungen ihres Geschlechtes mehr teilnehmen darf. 784 d. Ist die Konkubine eine Sklavin, so wird sie samt ihrem Kinde ins Ausland verschickt. 930 e. Am liebsten würde freilich Plato jeden, auch den geheimen Ehebruch strafrechtlich verfolgen. 844 d.

Ärgernis gewordener Konkubinat oder widernatürliche Laster vorliegen, zu völliger Ehrloserklärung gesteigert werden kann.[1])

Diese Beaufsichtigung der Ehe dauert zehn Jahre, worauf diejenigen, welche kinderlos geblieben sind, geschieden werden![2]) Aber auch damit ist das Einmischungsrecht des Staates nicht erschöpft. Der Wittwer z. B., der Söhne und Töchter hat, muß es sich gefallen lassen, daß ihn das Gesetz zwar nicht zwingt, aber ihm doch dringend empfiehlt, seinen Kindern keine Stiefmutter zu geben. Ist er dagegen kinderlos, so wird er geradezu genötigt, sich wieder zu verehelichen, „bis er für sein Haus und den Staat eine hinlängliche Anzahl von Kindern gezeugt hat," d. h. mindestens einen Knaben und ein Mädchen. Stirbt der Mann mit Hinterlassung dieser Kinderzahl, so soll die Mutter verpflichtet sein, Wittwe zu bleiben und ihre Kinder aufzuziehen. Nur wenn sie noch zu jung ist, um ohne Gefahr für ihre Tugend ehelos leben zu können, sollen die Angehörigen in gemeinschaftlicher Beratung mit den Aufseherinnen der Ehen „mit ihr verfahren, wie es ihnen am besten scheint". Dasselbe hat „zum Zweck der erforderlichen Kindererzeugung" zu geschehen für den Fall, daß die Ehe kinderlos war.[3])

Natürlich tritt die staatliche Fürsorge, die sich bereits der ungeborenen Generation angenommen, nach der Geburt in erhöhtem Maße ein. Wenn auch der Gesetzgeber, „um nicht zum Gelächter zu werden" darauf verzichtet, das häusliche Leben durch gesetzliche Vorschriften über das Verhalten der Mütter, die Pflege der Neugeborenen u. s. w. zu meistern und auf Schritt und Tritt mit Strafen zu bedrohen,[4]) so sorgt er doch durch systematische öffentliche Belehrung und Aufklärung über die rationellste leibliche und psychische Behandlung der Kinder dafür, daß sich in dieser Hinsicht vernünftige freiwillig befolgte Sitten herausbilden.[5])

---

[1]) 841e.

[2]) 784b.

[3]) 930b ff.

[4]) 788a. 790a.

[5]) Plato verschmäht es nicht, selbst solche Anweisungen zu geben. 789d ff.

Auch tritt der häuslichen Erziehung so bald als nur immer möglich die öffentliche zur Seite. Eine Öffentlichkeit, die zugleich von Anfang an eine besondere Steigerung dadurch erhält, daß — ähnlich wie in Sparta — alle Bürger zur Mitwirkung an der Jugenderziehung berufen werden, indem jeder nicht nur berechtigt, sondern sogar bei eigener schwerer Verantwortung verpflichtet ist, Vergehen der Kinder auf der Stelle durch körperliche Züchtigung zu ahnden.

Das erste Stadium des staatlichen Erziehungssystems bildet der Kindergarten. Vom vollendeten dritten bis zum vollendeten sechsten Jahre haben sich die Kinder jedes Gemeindebezirkes, Knaben und Mädchen, in Begleitung ihrer Wärterinnen alltäglich bei den Gotteshäusern auf gemeinsamen Spielplätzen zu versammeln, welche unter der sorgfältigen Obhut öffentlicher Aufseherinnen stehen.[1]) Mit dem sechsten Jahre beginnt dann der systematische Unterricht in den beiden Hauptzweigen der Jugendbildung: Gymnastik und Musik, und zwar für beide Geschlechter getrennt, obgleich Plato auch hier daran festhält, daß das weibliche Geschlecht an der Bildung und Beschäftigung des männlichen möglichst Anteil haben soll[2]) und daher auch die Mädchen, die sich irgend dazu anlassen, im Reiten, Bogen-, Speer-, Schleuderschießen, in jeder Art von Waffentanz und Kampfspiel unterrichtet werden sollen,[3]) damit die Kraft des Staates sich verdopple. — Die Schulen sind durchweg Staatsschulen, die Lehrer vom Staat besoldet und der Besuch für Alle ein obligatorischer. Denn, „da die Kinder mehr dem Staate als ihren Eltern angehören", darf sie der Staat zwingen, sich möglichst diejenige Bildung anzueignen, die er für notwendig hält, und kann es nicht etwa dem Vater freistellen, seine Kinder die

[1]) 794b.

[2]) 805c: *τὸ δ' ἡμέτερον διακέλευμα ἐν τούτοις οὐκ ἀποσβήσεται τὸ μὴ οὐ λέγειν, ὡς δεῖ παιδείας τε καὶ τῶν ἄλλων ὅ τι μάλιστα κοινωνεῖν τὸ θῆλυ γένος ἡμῖν τῷ τῶν ἀρρένων γένει.*

[3]) 794d. Sehr bezeichnend ist dabei der Hinweis auf das Beispiel gewisser Naturvölker, wie der Sauromaten 804e.

Schule besuchen zu lassen oder nicht und sie so ohne die hier mitgeteilte Bildung aufwachsen zu lassen.[1])

Was den Inhalt dieser Bildung selbst betrifft, so geben zunächst die Spiele und die den Leibesübungen gewidmeten Kurse Gelegenheit, die Kinder mit den nötigsten Zahlen- und Raumverhältnissen spielend vertraut zu machen. Erst im zehnten Jahre beginnt der systematische Unterricht im Lesen und Schreiben (den sogen. *γράμματα*) und im Auswendiglernen von geeigneten Lesestücken in Poesie und Prosa.[2]) Daran reiht sich dann vom 13. bis 16. Jahre die im engeren Sinn musische Unterweisung in Zitherspiel und Gesang, und — wahrscheinlich in derselben Zeit — die Orchestik, die durch die Verbindung mit Poesie und Musik in der chorischen Lyrik zugleich zu einem wertvollen ethischen Erziehungsmittel wird.[3]) Weitere Gegenstände des Unterrichtes sind Arithmetik, Geometrie und Astronomie, welch' letztere Disziplinen allerdings nur von den Begabtesten in besonderen Kursen eingehender betrieben werden, während sich die große Mehrheit mit den für das praktische Leben unentbehrlichen Elementen begnügt.[4])

Den wichtigsten Lehrstoff aber bilden die Schriften des Gesetzgebers selbst, die — „nicht ohne einen Anhauch göttlicher Begeisterung" geschaffen[5]) — den sichersten Prüfstein für die Beurteilung aller Fragen des Lebens darbieten.[6]) Denn diese Schriften enthalten nicht bloß Gesetzgebung im eigentlichen Sinne des Wortes,

[1]) Vgl. die berühmte Formulierung des Prinzips der allgemeinen Schulpflicht 804d: *ἐν δὲ τούτοις πᾶσι διδασκάλους ἑκάστων πεπεισμένους μισθοῖς οἰκοῦντας ξένους [δεῖ?] διδάσκειν τε πάντα ὅσα πρὸς τὸν πόλεμόν ἐστι μαθήματα τοὺς φοιτῶντας ὅσα τε πρὸς μουσικήν, οὐχ ὃν μὲν ἂν ὁ πατὴρ βούληται, φοιτῶντα, ὃν δ' ἂν μή, ἐῶντα τὰς παιδείας, ἀλλὰ τὸ λεγόμενον πάντ' ἄνδρα καὶ παῖδα κατὰ τὸ δυνατόν, ὡς τῆς πόλεως μᾶλλον ἢ τῶν γεννητόρων ὄντας, παιδευτέον ἐξ ἀνάγκης.*

[2]) 809e—812b.

[3]) 795d f., 812b—813a. 814d f.

[4]) 817e ff.

[5]) 811c.

[6]) 957d.

sondern zugleich eine ganze Ethik, indem der Gesetzgeber „alles, was er für löblich oder tadelnswert hält — wenn auch nicht in der Form gesetzlicher Bestimmungen — mit in seine Gesetze verwebt, auf daß es der gute Bürger nicht minder treu beobachte als das, was das Gesetz unter Androhung von Strafe befiehlt."[1] Hier wird dem heranwachsenden Knaben und Jüngling ausführlich dargelegt, „wie man sich gegen Verwandte und Freunde, Mitbürger und Fremde zu verhalten habe, um sich so nach der Anleitung des Gesetzes das eigene Leben möglichst erfreulich und schön zu gestalten."[2] Insbesondere sind es die in poetischer Prosa abgefaßten[3] ethischen Einleitungen in die Gesetze, welche diese Belehrung enthalten und welche daher die Schüler bei diesem Unterricht in der Gesetzeskunde vor allem ihrem Gedächtnis einzuprägen haben.

Die Grundnorm dieses von Staats wegen aufgestellten Systems der Ethik ist wie in der Politie die Lehre von der Koinzidenz der Tugend und Glückseligkeit, von deren Wahrheit der Gesetzgeber „mit allen Mitteln durch Gewöhnung, Lobsprüche und Gründe überzeugen soll." Dabei wird, ebenfalls wie in der Politie, die Bemerkung hinzugefügt, daß selbst dann, wenn dieser ethische Satz nicht richtig wäre, der Gesetzgeber an ihm festhalten müßte und „sich wohl erkühnen dürfe, zur Beförderung der Tugend gegenüber den Jünglingen eine Lüge auszusprechen. Denn er könnte schwerlich eine ersinnen, welche nützlicher als diese wäre und mehr als sie zu bewirken vermöchte, daß man nicht gezwungen, sondern freiwillig das Rechte thut."[4] Plato erinnert dabei an die Kadmossage, die trotz ihrer Unwahrscheinlichkeit Glauben gefunden habe.

---

[1] 823a.

[2] 718a: — τὸν ἑαυτοῦ βίον φαιδρυνάμενον κατὰ νόμον κοσμεῖν κτλ.

[3] Es wird von ihnen in ähnlichen Ausdrücken gesprochen, wie von Hymnen und anderen Gesängen oder von Zaubersprüchen. Die „Überredung" durch das Gesetz ist ein ἐπᾴδειν 773d. Vgl. 854c: ταῦτα ἡμῶν ᾀδόντων προοίμια τοῖς πάντα ταῦτα ἐπινοοῦσιν κτλ. — 903b: ἐπῳδῶν γε μὴν προσδεῖσθαί μοι δοκεῖ μύθων ἔτι τινῶν.

[4] 673d.

„Der beste Beweis dafür, daß es dem Gesetzgeber schon gelingen werde, die Gemüter der Jugend von allem zu überzeugen, was er will!"[1])

Wie lange dieser Unterricht dauert, wird nicht bemerkt. Aber in gewissem Sinne kann man sagen, daß die musische Erziehung der Bürger, wie die Erziehung überhaupt, niemals gänzlich aufhört.[2]) Der Gesetzgeber „soll jedes nur erdenkliche Mittel ausfindig zu machen suchen, das in irgend einer Art dazu dient, daß die ganze Bürgergemeinde über das vom Gesetzgeber Gehörte ihr ganzes Leben hindurch in Lied, Sage und Rede stets dieselbe Sprache führe." Insbesondere dienen die allezeit mit Lust gesungenen Lieder dazu, daß sich gegenseitig „Alt und Jung, Freier und Sklave, Mann und Weib, kurz das ganze Volk dem ganzen Volk ohn' Unterlaß die besprochenen Grundsätze gleichsam wie Zauberformeln in den verschiedenartigsten Variationen sozusagen einsingt."[3])

Die ganze Bürgerschaft, Jung und Alt, wird in Chöre eingeteilt, deren Gesänge alle sittlichen Grundsätze, besonders die „Hauptlehre", daß das angenehmste und das sittliche Leben nach dem Ausspruch der Götter ein und dasselbe sei, den Bürgern schon von zarter Kindheit an einsingen und gewissermaßen einzaubern sollen.[4]) Den Musen geweiht ist der Reigen der Knaben, der „mit allem Eifer jene Lehren der ganzen Bürgerschaft vorzusingen hat;" ihm folgt der Chor der Jünglinge, welcher Apoll zum Zeugen für die Wahrheit des Vorgetragenen aufrufen und ihn anflehen soll, daß er sie gnädig mit dem festen Glauben an diese Wahrheit erfüllen möge; und die Vollendung der ganzen Einrichtung stellt der dionysische Chor dar, der aus den reifen Männern von 30—60 Jahren besteht und nur für diesen engeren Kreis, nicht für das ganze Volk bestimmt ist.

---

[1]) 663e.
[2]) 631e.
[3]) 665c.
[4]) 664b.

Was die Greise betrifft, die sich nicht mehr am Gesange beteiligen können, so sollen sie wenigstens als „Sagenerzähler" am Werke der Belehrung und Mahnung mitwirken. Sie sind das berufene Organ für jene Form der Pädagogik, welche die Prinzipien der Ethik im Gewande der Legende, der aus grauer Vorzeit stammenden Überlieferung mitteilt, die als solche geradezu auf göttlichen Ursprung zurückgeführt werden kann.[1])

Mit der Ausbildung von Geist und Gemüt geht Hand in Hand die körperliche Schulung, der gymnastische Unterricht im weitesten Sinn, der mit dem 17. und 18. Jahre zugleich ein mehr militärisches Gepräge erhält. Mit dem 20. beginnt der eigentliche Heerdienst, der den Bürger während der ganzen Dauer der Dienstpflicht bis zum 60. Lebensjahre in Anspruch nimmt. Jeden Monat finden mindestens einmal größere militärische Übungen und Feldmanöver statt, zu welchen die Bürger sämtlich oder in einzelnen Abteilungen einberufen werden. Denn wenn der Staat auch grundsätzlich ein Staat des Friedens ist, so ist er doch eben um der Erhaltung dieses kostbaren Gutes willen genötigt, seine Wehrkraft auf das äußerste anzuspannen und sie in der denkbar vollkommensten Weise auszubilden.[2])

Daher wird auch das weibliche Geschlecht bis zu einem gewissen Grad an den Übungen beteiligt und für den Krieg vorgebildet. Es gilt für schimpflich, wenn die Frauen vor dem anstürmenden Feind gleich zu den Altären und Tempeln flüchten, feiger als das schwächste Tier, das stets für seine Jungen zu kämpfen und zu sterben bereit ist.[3])

---

[1]) 664d: *τοὺς δὲ μετὰ ταῦτα — οὐ γὰρ ἔτι δυνατοὶ φέρειν ᾠδάς — μυθολόγους περὶ τῶν αὐτῶν ἠθῶν διὰ θείας φήμης καταλελεῖφθαι.*

[2]) 785b. 829a f.

[3]) 814a. Allerdings ist diese Verpflichtung des weiblichen Geschlechtes — im Unterschied vom Idealstaat — nur eine subsidiäre. Sie tritt nur in Ausnahmefällen ein, wenn z. B. die gesamte wehrfähige Bürgerschaft ins Feld rücken muß und zur Bewachung der Stadt nicht die nötigen Kräfte vorhanden sind. 813e ff.

Von Interesse ist die Art und Weise, wie Plato diese Annäherung der weiblichen Erziehung an die des männlichen Geschlechtes motiviert. Das weibliche Geschlecht soll nicht die Sklavin des Mannes sein, wie etwa bei den Thrakern und anderen kulturlosen Völkern, bei denen die ganze Last des Ackerbaues und der Viehzucht auf dem Weibe ruht. Es soll auch nicht auf das Hausregiment, auf Webstuhl und Wollarbeit beschränkt werden, wie bei den Athenern. Selbst die freiere spartanische Sitte bleibt hinter den höchsten Anforderungen zurück, so sehr es zu billigen ist, daß sie die Mädchen an musischen und gymnastischen Übungen beteiligt, das Weib von der Wollarbeit befreit und es in würdiger Thätigkeit zur Genossin des Mannes macht, die am Dienste der Götter, der Verwaltung des Hauses und der Erziehung der Kinder „man darf wohl sagen, den halben Anteil hat." Es fehlt dem Weibe selbst in Sparta noch vieles: Es hat nicht gelernt, wenn der Staat in Gefahr ist, für Vaterland und Kinder zu kämpfen, in Gemeinschaft mit den Männern gleich den Amazonen Bogen und Wurfgeschoß kunstgerecht zu handhaben, noch auch Schild und Speer nach dem Muster seiner Göttin zu ergreifen. Sauromatische Frauen würden im Vergleich mit Spartanerinnen in der Stunde der Gefahr wie Männer gegen Weiber erscheinen. Auch werden die Frauen dadurch, daß der Staat im seltsamen Widerspruch mit seiner Fürsorge für das männliche Geschlecht auf die gesetzliche Regelung ihrer Lebensweise verzichtet, zu Aufwand und Zügellosigkeit verführt. Dem Staate aber entgeht so die Hälfte des Glückes, welches ihm zu teil würde, wenn die Bildung und die Thätigkeit des weiblichen Geschlechtes der des Mannes möglichst gleichkäme.[1])

Die Äußerung über die Notwendigkeit einer staatlichen Regelung der weiblichen Lebensweise führt uns über Erziehung und Unterricht hinaus zum Leben des erwachsenen Bürgers, das — wie wir bereits an dem Eherecht gesehen — ebenfalls einer systematischen Überwachung durch den Staat und die Öffentlichkeit unterliegen soll.[2])

[1]) 805c ff.

[2]) Vgl. 631e.

Die bedeutsame Thätigkeit, welche der Staat seinen Bürgern durch die Befreiung von wirtschaftlichen Sorgen und regelmäßiger wirtschaftlicher Arbeit ermöglicht und von ihnen fordert, setzt eine beständige Übung des Körpers und ein stetiges Fortschreiten in „Tugend" und Wissen voraus. Sie haben stets dessen eingedenk zu sein, daß sie „zur Arbeit geboren" sind.[1]) Der ganze Tag und die ganze Nacht — meint Plato — würde kaum ausreichen, um in der Erfüllung dieses Lebensberufes zur Vollendung und zu einem völlig befriedigenden Ziele zu gelangen.[2])

Daher muß das ganze Leben der Bürger einer strengen Ordnung unterworfen werden, welche sie anweist, wie sie „die ganze Zeit — fast von einem Sonnenaufgang zum andern — tagtäglich verwenden" sollen.[3]) Zwar soll sich dabei der Gesetzgeber nicht auf eine kleinliche Regelung des Details einlassen, z. B. keine Verfügung darüber treffen, „wie weit etwa der Bürger, der unablässig und mit aller Sorgfalt für das Wohl des Staates zu wachen hat, seine nächtliche Ruhe verkürzen" müsse.[4]) Aber er legt doch einen Schimpf darauf, wenn etwa ein Bürger die ganze Nacht schlafend zubringen und sich nicht vor allem Hausgesinde stets als der Erste beim Aufstehen zeigen wollte, oder wenn die Hausfrau sich von ihren Dienerinnen wecken lassen wollte, statt selbst alle anderen zu wecken:[5]) Ein Schimpf, dessen zwingende Gewalt in diesem Staat gegenüber dem Einzelnen kaum schwächer

---

[1]) *ἐπὶ τὸ πονεῖν γεγονότες.* 779a.

[2]) 807a ff.

[3]) 807d: *οὕτω δὴ τούτων πεφυκότων τάξιν δεῖ γίγνεσθαι πᾶσι τοῖς ἐλευθέροις τῆς διατριβῆς περὶ τὸν χρόνον ἅπαντα, σχεδὸν ἀρξάμενον ἐξ ἕω μέχρι τῆς ἑτέρας ἀεὶ ξυνεχῶς ἕω τε καὶ ἡλίου ἀνατολῆς.*

[4]) 807e: *πολλὰ μὲν οὖν καὶ πυκνὰ καὶ σμικρὰ λέγων ἄν τις νομοθέτης ἀσχήμων φαίνοιτο περὶ τῶν κατ' οἰκίαν διοικήσεων, τά τε ἄλλα καὶ ὅσα νύκτωρ ἀϋπνίας πέρι πρέπει τοῖς μέλλουσι διὰ τέλους φυλάξειν πᾶσαν πόλιν ἀκριβῶς.*

[5]) Wenn, wie Plato vorschreibt, die Kinder schon mit dem Morgengrauen zur Schule sollen (808c), so müssen auch die Erwachsenen frühzeitig an die Arbeit gehen.

wäre, als wenn an Stelle der durch den Gesetzgeber geheiligten Sitte das Gesetz selbst treten würde. Das „ganze Haus", die Kinder, ja sogar Sklaven und Sklavinnen werden gegen die Zuwiderhandelnden zum Richter aufgerufen. Die engste Umgebung des Bürgers muß der Gemeinschaft behülflich sein, die Zucht der Gesinnung zu schaffen, die den Einzelnen ihrem Willen unbedingt unterwirft.[1])

Mit der ganzen Autorität des positiven Gesetzes vollends wird jene Öffentlichkeit des Lebens erzwungen, wie sie durch die Ausdehnung der Speisegenossenschaften auf Kinder und Frauen erreicht werden soll. Dieses tägliche Zusammensein ist für alle Bürger, für Mann und Weib, für Alt und Jung eine ununterbrochene soziale Schulung zur Pflege des Gemeinsinnes, zur Bekämpfung der Selbstsucht, überhaupt aller gesellschafts- und gleichheitswidrigen Instinkte, von Unmäßigkeit, Üppigkeit und Verschwendung.

Unterstützt wird diese Tendenz des Syssitienwesens durch eine strenge Luxusgesetzgebung. So wenig fröhliche Lust und heiterer Genuß in diesem Staate verpönt sein soll, der Staat behält sich doch vor, auch hier dem individuellen Belieben gewisse Schranken zu setzen. Über den Weingenuß z. B. enthält das Gesetz weitläufige Vorschriften. Er ist dem Soldaten im Felde, dem Beamten während seines Amtsjahres, dem Richter auf die Dauer seiner Funktionen schlechterdings verboten, ebenso Jedem, der in einer wichtigen Angelegenheit an einer beratenden Versammlung teilzunehmen hat. Ja bei Tage soll überhaupt Jedermann des Weines sich enthalten, wenn er ihn nicht zur Stärkung in Krankheit oder für Leibesübungen bedarf. Um diese Einschränkung des Weinkonsums zu erzwingen, setzt der Staat, wie der Produktion aller anderen Landeserzeugnisse, so auch dem Weinbau eine festbestimmte Grenze, er läßt nur den kleinsten Teil des Kulturbodens mit Reben bepflanzen.[2])

[1]) 807e.

[2]) 674c: *ὥστε κατὰ τὸν λόγον τοῦτον οὐδ' ἀμπελώνων ἂν πολλῶν*

Hieher gehören auch die Bestimmungen über Hochzeiten und Begräbnisse. Bei ersteren sollen nur fünf Freunde des Bräutigams und fünf Freundinnen der Braut, sowie beiderseits ebensoviele Verwandte zugelassen werden. Der Aufwand, der dabei gemacht wird, soll bei der ersten Zensusklasse den Betrag einer Mine, bei der zweiten den einer halben Mine u. s. f. in absteigender Linie nicht überschreiten. Zuwiderhandelnde werden bestraft als solche, die „der Gesetze der hochzeitlichen Musen unkundig sind“.[1]) — Bei den Begräbnissen fungiert geradezu ein Vertreter des Staates, der von den Verwandten des Verstorbenen aus der Reihe der sogenannten Gesetzesbewahrer gewählt wird und welcher dafür verantwortlich ist, daß die ganze Leichenfeier in „maßvoller und löblicher“ Weise vor sich geht. Dabei soll der gesamte Aufwand für ein Leichenbegängnis je nach der Zensusklasse nicht mehr als 5, bezw. 3, 2 und 1 Mine betragen. Der Grabhügel soll nicht höher aufgeworfen werden, als es fünf Männer in fünf Tagen vermögen, und der Grabstein soll nur so groß sein, als Raum nötig ist für ein kurzes

δέοι οὐδ᾽ ἥτινι πόλει, ταχτὰ δὲ τά τ᾽ ἄλλα ἂν εἴη γεωργήματα καὶ πᾶσα ἡ δίαιτα, καὶ δὴ τά γε περὶ οἶνον σχεδὸν ἁπάντων ἐμμετρότατα καὶ ὀλίγιστα γίγνοιτ᾽ ἄν. — Ich kann mich nicht entschließen, diese Ausführung über den Wein und die Rebenkultur Plato abzusprechen und dem Redaktor zuzuschreiben, wie es Bruns thut. (Platos „Gesetze“ vor und nach ihrer Herausgabe durch Philipp von Opus S. 51.) Dagegen verzichte ich allerdings darauf, die sich durchaus widersprechenden, auf verschiedene Entwürfe beziehungsweise fremde Zusätze zurückzuführenden Satzungen über die Trinkvereine im ersten Buch und über den dionysischen Chor im zweiten (besonders 649a f. und 666a f.) für die Charakteristik des Gesetzesstaates zu verwerten. Einerseits handelt es sich hier um Fragen, von denen wir nicht wissen, wie sich Plato selbst ihre endgültige Lösung gedacht hat, andererseits enthalten sie kein neues charakteristisches Moment für die Geschichte des Sozialismus.

[1]) 775a. Daran schließen sich Ermahnungen zur Mäßigkeit im Interesse der künftigen Generation, Vorschriften über Wohnsitz und Haushalt des jungen Paares, der von dem der Eltern und Verwandten getrennt sein soll. Eine Isolierung, von der Plato zugleich eine Steigerung der Verwandtenliebe erwartet. 776a.

Epigramm auf den Verstorbenen, das nicht mehr als vier Hexameter enthalten darf.[1])

Wie schon aus dieser letzteren Bestimmung hervorgeht, erstreckt sich die „sorgsame Aufsicht des Staates über jedes Lebensalter"[2]) nicht bloß auf die äußere materielle Seite des Lebens. Alles, was auf das Gemüt zu wirken vermag, alle redenden und bildenden Künste sollen sich vom Staate die Richtung vorschreiben lassen, welche seinen Zwecken am besten zu entsprechen scheint.

Gleich bei der Begründung des Staates wird eine Kommission eingesetzt, — bestehend aus Männern über fünfzig Jahren, — welche die bereits vorhandene poetische und musikalische Litteratur einer strengen Sichtung unterwirft und alles den Prinzipien des neuen Gemeinwesens Widerstreitende von demselben unbedingt ausschließt. Genügen die zugelassenen Dichter- und Tonwerke nicht, um alle Anforderungen der musischen und choreutischen Erziehung, sowie des Kultus zu befriedigen, so zieht die Kommission tüchtige Musiker und Dichter hinzu, welche genau nach den Intentionen des Gesetzgebers und unter möglichstem Verzicht auf eigene Neigungen die nötigen Texte und Melodien zu liefern haben. Alles was dem großen Haufen zusagt und den Sinnen schmeichelt, ist aus der hier geduldeten Kunst unbedingt verbannt; nur mit der „maßvollen und wohlgeregelten" Muse soll der Bürger Verkehr pflegen, mag sie auch dem Ungebildeten frostig und reizlos erscheinen.[3])

---

[1]) 959de. — Man soll sich nicht zu übermäßigem Aufwand durch den Gedanken verführen lassen, daß „die Fleischmasse, die da begraben wird, ein Anverwandter sei, sondern Jedermann soll denken, daß sein Sohn oder Bruder oder wen er sonst mit Schmerzen zu bestatten scheint, in Wahrheit vielmehr dahin gegangen ist, um sein Schicksal zu vollenden. Das was jedem von uns sein Dasein verleiht und was er wirklich ist, das unsterbliche Wesen, das Seele heißt, wandert zu den Göttern, um dort Rechenschaft abzulegen, wobei ihm Niemand helfen kann. Der Dienst, den der Mensch dem Toden erweist, gilt nur einem Schatten, einem Nichts. 959a ff. — Weitere vielfach an das attische Recht sich anschließende Beschränkungen s. 960a.

[2]) 959e.

[3]) 802a ff.

Nachdem so die „festen Typen“ für alle Poesie und Kunst aufgestellt sind, tritt an die Stelle der außerordentlichen Kommission eine ständige Zensurbehörde, welche dafür zu sorgen hat, daß sich auch in Zukunft alles poetische und künstlerische Schaffen in den vorgezeichneten Bahnen bewege. Der Gesetzgeber kann dem Dichter keine Freiheit gewähren, weil derselbe kein genügendes Urteil darüber hat, was er dem Staate für Schaden bringen kann. „Wenn der Dichter auf dem Dreifuß der Muse sitzt, ist er nicht mehr bei vollem nüchternen Bewußtsein und läßt wie ein Quell ungehemmt hervorsprudeln, was da hervorsprudeln mag!“[1])

Das Hauptaugenmerk dieser Zensur ist darauf gerichtet, daß niemand in Wort oder Schrift von den ethischen Grundwahrheiten abweiche, auf die der Staat seine Existenz gründet. Der Dichter hat von seiner Darstellung alles ferne zu halten, was nicht vom Staate als gesetzlich und gerecht, als schön und gut anerkannt ist. Auch für die rein poetische Darstellung ist das Dogma von der Koinzidenz der Tugend und Glückseligkeit, des Gerechten und Nützlichen unbedingt Regel und Richtschnur. „So ziemlich die härteste Strafe trifft jeden, der es wagt, die Ansicht zu äußern, daß es Menschen geben könne, die ein unsittliches und doch dabei angenehmes Leben führen, oder daß das Gerechte nicht auch zugleich das Nützliche und Gewinnbringendste sei.“[2]) Um solche moralische Verirrungen schon im Keime zu ersticken, müssen alle dichterischen Erzeugnisse vor ihrer Veröffentlichung erst die Billigung der Zensurbehörde erlangt haben. Nicht einmal privatim dürfen sie vorher irgend jemand mitgeteilt werden.[3])

Überaus bezeichnend ist die Motivierung dieser Zensur, wie sie Plato in der Form einer Ansprache an den dramatischen Dichter gibt: „Wir selbst, — sagt der Gesetzgeber zu dem Fremdling, der um Erlaubnis zur Aufführung seiner Dramen bittet, — wir selbst sind Dichter eines Dramas, welches, soweit wir vermögen, das schönste

[1]) 719bc.
[2]) 662b.
[3]) 801d.

und beste werden soll. Unsere ganze staatliche Ordnung besteht ja in der Nachahmung des schönsten und besten Lebens, und eine solche soll eben nach unseren Begriffen das wahrhafte Drama sein. So sind wir denn beide Dichter in dem gleichen Fach und Ihr habt uns als Nebenbuhler in der Kunst und als Mitbewerber um den Preis des schönsten Dramas anzusehen, zu dessen Vollendung, wie wir hoffen, ihrer Natur nach allein die richtige Gesetzgebung geeignet ist. Wähnet daher nicht, daß es Euch jemals so ohne weiteres gestattet werden wird, Eure Schaubühne auf unserem Markte aufzuschlagen und Eure Schauspieler, die mit ihren schönen Stimmen die unsrige übertönen würden, zu Knaben und Weibern und zum ganzen Volke reden und über dieselben Einrichtungen nicht die gleichen Ansichten, wie wir, verkünden zu lassen, sondern meistens gerade das Gegenteil. Denn wir und der ganze Staat müßten ja gänzlich von Sinnen sein, wenn wir Euch dies alles gestatten und nicht vielmehr zuvor durch die Behörde prüfen ließen, ob ihr Schickliches gedacht habt und was sich ziemt, öffentlich vorgetragen zu werden. Darum, Ihr Söhne der schmeichelnden Musen, werden wir erst Eure Gesänge neben den unsrigen [1]) den Häuptern unseres Staates zur Prüfung vorlegen und erst, wenn diese finden, daß die Eueren gleiche oder bessere Grundsätze enthalten, Euch einen Chor (zur Aufführung) bewilligen, im entgegengesetzten Falle aber nicht." [2])

Was hier über die Zensur der Tragödie gesagt wird, gilt natürlich in noch höherem Grade für die Komödie, die zudem einer ganz besonderen Beschränkung dadurch unterliegt, daß das Gesetz keinem Dichter oder Künstler gestattet, „sich in Wort oder Bild über einen Bürger lustig zu machen". [3])

Ähnliche strenge Normen gelten ferner für die musikalische

---

[1]) D. h. den Gesetzen, die wegen ihrer poetisch-rhetorischen Redeweise mit Dichtungen verglichen werden.

[2]) 817a f.

[3]) 935e. Eine Ausnahme bilden nur die 829b f. erwähnten Fälle, wo das Spottlied im Dienste der Staatspädagogik offiziell zur Anwendung kommt.

Produktion[1]) und für die bildende Kunst. Wie jene alles zu vermeiden hat, was nur den Sinnen schmeichelt, so ist aus der bildenden Kunst alles verbannt, was nur dem Prunke dient oder allzu großen Aufwand an Mühe und Kosten erfordert. Gold und Silber ist auch in der Plastik unbedingt verpönt, ebenso alle Erzeugnisse der Webekunst, an denen ein Weib länger als einen Monat zu arbeiten hätte. Auch sollen — abgesehen vom Kriegsschmuck — alle Gewebe ungefärbt, einfach weiß sein, — die den Göttern angenehmste Farbe. — In Beziehung auf die Malerei wird wenigstens soviel bemerkt, daß die schönsten Geschenke für die Götter solche Bilder sind, welche ein Maler an Einem Tag vollendet hat. (!) Dazu kommen Verbote, welchen die verschiedenartigsten Motive zu Grunde liegen. So soll Elfenbein nicht für die Plastik verwandt werden, weil es von einem toten Leibe stamme, und daher auch nicht für ein reines Weihgeschenk verwertbar sei. Eisen und Erz ist ausgeschlossen, weil es für den Gebrauch des Krieges dient. Nur an Holz und Stein hat der Bildhauer seine Kunst zu bethätigen.[2])

Allerdings gelten die meisten dieser Bestimmungen zunächst nur für Kunstwerke, die in Tempel geweiht sind. Allein es wird am Schlusse ausdrücklich hinzugefügt, daß „nach dem Vorbilde dieser Weihgeschenke alles andere zu gestalten sei".[3])

Was die Musik betrifft, so wird die bloße Instrumentalmusik, das Lied ohne Wort verpönt als eine „Gaukelei und Abirrung von den Musen". Flöten und Zitherspiel soll nur zur Begleitung des Gesanges und Tanzes dienen, wie auch der letztere nur in Verbindung mit jenem zugelassen wird.[4]) Ohne die Verbindung mit dem gesungenen Wort würde das, was die Tonkunst an ethischem Inhalt zum Ausdruck bringen soll, den Hörern nicht zum klaren Bewußtsein kommen.

Daß die „festen Typen", an welche so alle Kunstübung ge-

[1]) 802e: *ἀναγκαῖον δὴ καὶ τούτων τὰ σχήματά γε νομοθετεῖν.*
[2]) 955a ff.
[3]) 956b: *καὶ τἆλλα ἔστω κατὰ τὰ τοιαῦτα ἀναθήματα μεμιμημένα.*
[4]) 669b.

bunden sein soll, notwendig zu einer völligen Stagnation alles künstlerischen Schaffens führen müßten, kümmert Plato nicht. Im Gegenteil! Es liegt ja geradezu in der Natur des Idealstaates, daß er eine eigentliche Entwicklung ausschließt; und so ist es nur konsequent,[1] wenn Plato in seinem doktrinären Eifer soweit geht, Ägypten als das Musterbeispiel ausgezeichneter Staatsklugheit zu rühmen, weil es weder Malern, noch Bildhauern, noch Musikern gestatte, „irgend welche Neuerungen zu machen und irgend etwas von den hergebrachten vaterländischen Sitten Abweichendes zu erfinden,“ so daß Gemälde und Statuen von heute ganz denen glichen, welche vor zehntausend Jahren entstanden seien![2])

Doch was will selbst das bedeuten gegen die Vergewaltigung der Geistesfreiheit, welche sich als die letzte und äußerste Konsequenz dieses Sozialismus herausstellt?

Wie wir sahen, war sich Plato sehr wohl dessen bewußt, daß, um mit Schopenhauer zu reden, Moral predigen leicht, Moral begründen schwer ist. Insbesondere hat er sich keiner Täuschung darüber hingegeben, daß wieder ganz besonders schwer vor dem natürlichen menschlichen Empfinden die Prinzipien der sozialen Ethik zu begründen sind, auf denen sich sein Staats- und Gesellschaftsideal aufbaut. Alle möglichen Mittel der Belehrung und Überredung werden vorgeschlagen, um Verstand und Herz der Bürger für diese Grundsätze zu gewinnen und trotzdem erscheinen sie ihm zur vollen Erreichung des Zieles nicht genügend! Er sieht sich

---

[1]) Das verkennt Bergk, wenn er — im Anschluß an seine Hypothese von den in den *Νόμοι* angeblich enthaltenen Entwürfen zweier Staatsideale die Überwachung der Dichter nur in der (dem besten Staat nächststehenden) sogen. „*δευτέρα πόλις*“ für denkbar hält, während in der *τρίτη πολιτεία*“ welche sich „möglichst der allgemeinen Sitte und dem Volksbewußtsein anzupassen“ suche, für diese Paradoxie kein Raum sei. („Platos Gesetze“ in den „Fünf Abhandlungen zur Gesch. der griech. Philosophie und Astronomie“ S. 85). — Eine so weitgehende Anpassung an das „Volksbewußtsein“, an den „freien hellenischen Geist“, wie sie hier Bergk voraussetzt, wäre für Plato mit dem Verzicht auf jedes Staatsideal gleichbedeutend gewesen.

[2]) 656e.

auch hier, wie in der Politik, mit logischer Notwendigkeit dazu gedrängt, die Beihilfe von Vorstellungen anzurufen, deren Heranziehung im Grunde genommen den Verzicht auf die Möglichkeit einer durchschlagenden Begründung der inneren Vortrefflichkeit seiner Ideale bedeutete. Diese Vorstellungen liegen auf dem Gebiete der Religion, die sich ja mit Platos Sozialphilosophie insoferne enge berührt, als auch ihre Ideale wesentlich stabiler Natur sind, sich als ewige Wahrheiten geben. Die religiöse Sanktion ist es, deren sich der Gesetzgeber bedient, um seinen sittlichen und politischen Vorschriften die volle Wirksamkeit im Wollen und Handeln seiner Bürger zu sichern. Er sucht „die Bewahrheitung seines Prinzips in der Harmonie desselben mit dem Höchsten, was der Mensch zu erkennen oder zu ahnen vermag. Von dem bloßen System der Gesellschaft wendet er sich der Gottheit zu.“[1])

Der Gesetzgeber ist sich einer besonderen göttlichen Führung und Eingebung bewußt.[2]) Er könnte mit Saint Simon sagen: „Gott ist es, der zu mir geredet hat.“ Wenn er Zustimmung findet, ist es wesentlich Gottes Werk.[3]) Alle seine Satzungen und die Institutionen seines Staates werden zu göttlichen Ordnungen[4]) und damit jeder Verstoß gegen sie zu einer Versündigung gegen die Götter selbst.[5]) Diese göttliche Sanktion des Staatsgesetzes wäre aber illusorisch, wenn die Bürger den Glauben daran nicht

[1]) L. v. Stein von St. Simon: Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich II, 125.

[2]) 682e. 722c.

[3]) 662b.

[4]) 762e.

[5]) 634d wird das spartanisch-kretische Gesetz gerühmt, welches „allen jungen Leuten verbietet, den Vorzügen oder Mängeln der bestehenden Einrichtungen nachzuforschen, ihnen dagegen befiehlt, wie mit Einer Stimme und aus Einem Munde einhellig zu bekennen, daß Alles als göttliche Satzung in bester Ordnung sei;“ — Ein Gesetz, welches nur den Greisen gestattet, an dem Bestehenden etwas auszusetzen, und auch dies nur in der Weise, daß sie solche Bemerkungen ausschließlich in Gegenwart eines der obersten Magistrate und von Altersgenossen machen, nie vor Jüngeren.

teilen, wenn sie der Staatsreligion innerlich ferne stehen würden. Daher fordert der Staat geradezu den Glauben an die Religionsvorstellungen, welche durch ihn als die „richtigen" anerkannt sind. Seine Bürger sollen ein stets sich erneuerndes Geschlecht von „Dienern Gottes" sein.[1]) Opferfeste und heilige Chöre sollen ihr ganzes Leben lang das wichtigste Geschäft für sie sein,[2]) und so sehen wir auch hier den Sozialismus dem innersten Zuge seines Wesens folgend zur Religion werden. Ganz ähnliche Tendenzen machen sich bemerkbar, wie in der Theokratie Fichtes, in Saint Simons Nouveau christianisme, in Rodbertus' Kombination des weltlichen „utilitären" Prinzipes mit dem religiösen, in seiner Berufung „auf den Willen des Weltgeistes". Was dieser moderne Apostel der extremen Einheitsidee als notwendige Folgerung aus dem Sozialprinzip proklamiert, die Staatskirche neben der Staatsschule, ist bereits von der platonischen Sozialphilosophie als unabweisbare Konsequenz ihres Sozialismus gefordert worden.

Zwar wird auch hier nicht sofort mit der ganzen Schroffheit staatlichen Zwanges vorgegangen, sondern zunächst der mildere Weg freundlicher Belehrung versucht, wenigstens soweit es sich um Individuen handelt, deren jugendliches Alter noch einen Wandel der Gesinnung erwarten läßt. „Mit Unterdrückung alles Zornes und in aller Sanftmut" soll der jugendliche Zweifler etwa in folgendem Sinne zurechtgewiesen werden: „Mein Sohn, Du bist noch jung und der Fortschritt der Zeit wird Dich lehren, über viele Dinge ganz anders, ja geradezu entgegengesetzt zu denken, wie im Augenblick. Warte also zu, bevor Du über das Allerwichtigste aburteilst. Denn das wichtigste unter allem ist, wie der Mensch in seinem Leben zu den Göttern steht. Eines aber verhehle ich Dir nicht, worin Du mich nicht als Lügner erfinden wirst. Du bist nicht der Erste und Einzige, der am Dasein der Götter zweifelt, sondern es sind ihrer stets mehr oder weniger, die von dieser Krankheit befallen sind.

[1]) 773e.
[2]) 803c.

Aber keiner noch ist jung gewesen und alt geworden, der bei dieser Leugnung beharrt wäre. (!) Wenn Du also mir folgen willst, so wartest Du ab, bis Du Dir ein zuverlässiges Urteil über diese Fragen gebildet hast, und denkst zu diesem Zweck erst genau darüber nach, wie sich die Sache verhält, und ziehst auch Andere und vor allem den Gesetzgeber zu Rate. Inzwischen aber erfreche Dich nicht, wider die Götter zu freveln."[1]

So soll der Gesetzgeber sich keine Mühe verdrießen lassen, alle Gründe aufzufinden, welche geeignet erscheinen, den Einzelnen auch nur einigermaßen zu überzeugen; er muß sozusagen „alle Töne anschlagen", um den Glauben an das Dasein der Götter und an die Wahrheit alles dessen, was er von ihnen aussagt, zu stützen.[2] In den Schriften des Gesetzgebers, besonders in den Vorreden zu den Gesetzen wider die „Gottlosigkeit" findet der Bürger eingehende religionsphilosophische und theologische Erörterungen, deren fleißige Lektüre ihm „Gelegenheit zu ruhiger Prüfung gibt."[3] Er lernt da, wie der Atheismus im Materialismus wurzle, dieser aber leicht als unhaltbar nachzuweisen sei.[4] Er findet ferner eine Widerlegung der staatsgefährlichen Irrlehre, daß es zwar Götter gäbe, diese aber um die menschlichen Angelegenheiten sich nicht kümmern,[5] — sowie des nicht minder gefährlichen Wahnglaubens, daß die Götter gegen das Unrecht keineswegs unerbittlich seien, sondern sich durch Opfer und Weihegaben zu Gunsten der Schlechten bestechen ließen.[6] Er wird endlich nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß des Menschen — vermöge seiner Unsterblichkeit — in einer jenseitigen Welt ein göttliches Gericht harrt, welches dem Guten herrlichen Lohn an einem paradiesischen Wohnsitz verheißt, den Sünder aber mit der Hinabstoßung

[1]) 888 b f.
[2]) 890 d.
[3]) 891 a.
[4]) 893 a— 899 d.
[5]) 899 d—905 d.
[6]) 905 d—907 a.

in jene unterirdische Hölle bedroht, welche „unter dem Namen des Hades und anderen verwandten Bezeichnungen ein gewaltiger Schrecken der Seelen ist im Wachen, wie im Traume, im Leben, wie nach der Ablösung von dem Leibe."[1]) — „Du wirst, — hört er den Gesetzgeber sagen, — dem Walten der Götter niemals entrinnen und wärest Du noch so klein und verkröchest Dich in den Tiefen der Erde oder erhöbest Dich noch so hoch und schwängest Dich in den Himmel empor, Du wirst doch die verdiente Strafe erleiden müssen.[2]).

Wie nun aber, wenn die theologische Argumentation des Gesetzgebers die überzeugende Kraft nicht bewährt, die er sich optimistisch genug von ihr verspricht? Wenn ein Anaxagoras, Empedokles oder Demokrit aufträte und Ansichten über die Natur der Himmelskörper, über die streng mechanische Gesetzmäßigkeit der Naturprozesse, über das Wesen der in der Natur wirkenden Kräfte ausspräche, welche jener Argumentation die stärksten Stützen entziehen würden und daher von dem Gesetzgeber ausdrücklich zurückgewiesen sind?[3]) Wenn ein Protagoras dessen Beweise für das Dasein der Götter für nicht beweisend erklärt, wenn ein Aristoteles käme und behauptete, es mit dem Begriff von einem vollkommenen Leben nicht vereinbaren zu können, daß Gott — die reine Intelligenz — seine Thätigkeit über sich selbst hinaus auf die Welt richte; — wenn er seine Lehre vertreten sollte, daß alle besondere Gestaltung der Dinge sich nach den ihnen innewohnenden Gesetzen vollziehe und daher von einer überlegenen sittlichen Weltordnung und einer Vorsehung nicht die Rede sein könne? — Oder aber, wenn ein neuer Religionslehrer aufträte und dem Staatsdogma von dem unversöhnlichen „Rechtsbrauch" der Götter die Lehre entgegen halten würde, daß die Gottheit auch gegen den Sünder nicht unerbittlich sei? — Oder wenn der Verkünder einer rein menschlichen Ethik die Wirksamkeit der von dem Gesetzgeber zur Bändi-

---

[1]) 904c f.

[2]) 905a.

[3]) Vgl. z. B. die Polemik 886c f. und 889b f.

gung gefahrdrohender Naturinstinkte für unentbehrlich angesehenen religiösen Zuchtmittel dadurch gefährden würde, daß er die Vorstellungen über Paradies und Hölle für Ausgeburten der religiösen Phantasie erklärt?

Für sie alle ohne Unterschied, — selbst für Platos größten Schüler — wäre in diesem Staate kein Raum! Wenn sich jemand nicht auf gütlichem Wege von dem Dasein der Götter überzeugen läßt und trotz aller Belehrung sich nicht dazu verstehen will, „dieselben sich gerade so zu denken und vorzustellen, wie das Gesetz es ihm gebietet,“[1] so setzt er sich all den schlimmen Folgen aus, mit welchen die harte Strafjustiz des Gesetzesstaates den Widerstand gegen das Gesetz bedroht. Die Gefahren, welche schon die im bestehenden Staat geltenden Gesetze gegen „Asebie“ für die Geistesfreiheit enthielten, man erinnere sich nur an Anaxagoras, Protagoras, Sokrates, Aristoteles u. A.,[2] — sie würden in diesem Idealstaat in gewaltig verstärktem Maße wiederkehren. Nicht bloß der frivole Spötter, welcher die Religion verächtlich macht, sondern auch der ernste Denker, der bloß Ansichten äußert und verbreitet, welche den Dogmen der Staatsreligion widerstreiten, wird wie ein Verbrecher verfolgt.[3] Alle, die solche Äußerungen hören, sind durch das Gesetz zur Anzeige verpflichtet, welche eine öffentliche Anklage vor dem Gerichtshof für Religionsfrevel nach sich zieht.[4] Wird der Angeklagte verurteilt, so wird er selbst in dem letzteren Falle, „wenn er etwa nur — wie Plato sich ausdrückt — aus Unverstand und nicht aus Bosheit des Herzens und Charakters dergestalt gefallen ist“, auf nicht weniger als fünf Jahre in das „Besserungs-

[1]) 890b: . . . *εἰ μὴ φήσουσιν εἶναι θεοὺς καὶ διανοηθήσονται δοξάζοντες τοιούτους οἵους φησὶν ὁ νόμος.*

[2]) Vgl. Meier-Schömann: Der attische Prozeß (2) S. 370, wo allerdings mit Recht das wesentlich politische Motiv dieser Religions-Prozesse betont wird.

[3]) Und das, obwohl Plato unbefangen genug ist, anzuerkennen, daß auch der, welcher nicht an Götter glaube, eine natürliche Rechtschaffenheit des Charakters besitzen könne! 908b.

[4]) 907d.

haus" (*σωφρονιστήριον*) eingeschlossen. Während dieser Zeit darf Niemand mit ihm verkehren, ausgenommen jene auf der Höhe philosophischer Bildung stehenden Männer, welche zugleich Mitglieder der höchsten staatlichen Körperschaft, des sogenannten nächtlichen Rates sind, und die durch Wissen und Autorität am meisten befähigt erscheinen, ihn zu „bekehren und seine Seele zu retten."[1]) Nach Ablauf der Haftzeit soll er, „wenn er Hoffnung gibt, daß er zur Vernunft gekommen sei, auch wieder unter den Vernünftigen wohnen. Wenn aber die Bekehrungsversuche fehlschlagen, soll ihm von neuem der Prozeß gemacht und die Todesstrafe über ihn verhängt werden (!!)

Doch nicht bloß der Unglaube, sondern auch das, was die Staatsreligion als Aberglaube brandmarkt, wird kriminell verfolgt: Zauberei aller Art, Totenbeschwörung, die sogenannte Magie der Gebete und Opfer u. dgl. m. Hier tritt an Stelle der Besserungsanstalt — zumal wenn Betrug im Spiele ist — das Straf- oder Zuchthaus,[2]) welches — in der ödesten und wildesten Gegend des Landes gelegen — „schon durch seinen Namen den schimpflichen Charakter bezeichnen und einen heiligen Schauder einflößen soll."[3])

Endlich wird, um diesen und anderen Verirrungen des religiösen Lebens von vorneherein vorzubeugen und die Entstehung von Privatreligionen neben der Staatsreligion zu verhindern, jeder andere Kult außer den öffentlichen verboten. Niemand darf in seinem Hause besondere Heiligtümer oder Privatkapellen haben, Niemand feierliche Opfer und Gebete anders als öffentlich und im Beisein der Priester verrichten.[4]) Drängt das religiöse Bedürfnis den Einzelnen zur Stiftung neuer Kulte oder Heiligtümer, so sollen jene in die öffentlichen Tempel verpflanzt, diese zu öffentlichen

---

[1]) *ἐπὶ νουθετήσει τε καὶ τῇ τῆς ψυχῆς σωτηρίᾳ ὁμιλοῦντες* heißt es von ihnen mit einer schon ganz an das Christentum erinnernden Terminologie. 909 a.

[2]) 909 b.

[3]) 908 a.

[4]) 909 d.

Heiligtümern erhoben werden, falls ihre Zulassung keinen Bedenken unterliegt.[1])

Allerdings räumt der Staat der von ihm anerkannten Religion dieses Monopol nur unter der Voraussetzung ein, daß sie *selbst* ihm und seinen Zwecken unbedingt *dienstbar* bleibt. Er nimmt die Rechtgläubigkeit nicht darum unter die Polizeiverordnungen auf, um sich unter das Joch des Priestertums zu beugen. So ausgeprägt hierarchisch der ganze Gedankengang dieses Sozialismus ist, von einer Priesterherrschaft will er nichts wissen. Die Priester finden hier keinen Boden für die „dünkelvolle Haltung", die Plato an ihnen so scharf verurteilt;[2]) sie sollen nur einfache Diener des Staates sein und werden daher durch das Los aus der Zahl aller Bürger auf ihren Posten berufen, um denselben — in der Regel wenigstens — nach Jahresfrist wieder zu verlassen.[3])

Daß ein Staat, der das ganze äußere und innere Leben des Volkes einer derartigen Bevormundung unterwirft, in dem, um mit Plato zu reden, „womöglich nichts ohne Aufsicht bleiben soll",[4]) zugleich das lebhafteste Interesse daran hat, die Wirkungen seines Erziehungs- und Bevormundungssystems nicht durch unkontrollierbare Einflüsse von außen gefährden zu lassen, liegt auf der Hand. Daher bildet den logischen Abschluß des ganzen Systems eine scharfe Überwachung des Reise- und Fremdenverkehres, welche durch eine weitgehende Beschränkung der Freizügigkeit jede „Vermengung der Sitten", jedes Eindringen unliebsamer Neuerungen aus der Fremde zu verhüten sucht.[5])

Vor dem vierzigsten Lebensjahre soll überhaupt kein Bürger außer Landes gehen dürfen und auch dann nur im öffentlichen Auftrag oder im öffentlichen Interesse. Man reist entweder als

---

[1]) 910c f.

[2]) Pol. 290c.

[3]) 759d. In dieser Beziehung berührt sich die Praxis des Gesetzesstaates enge mit der des demokratischen Athens.

[4]) 760a: ἀφρούρητον δὲ δὴ μηδὲν εἰς δύναμιν ἔστω.

[5]) 949e.

Herold, als Gesandter oder als Festabgeordneter zu den vier großen Nationalspielen, oder man sucht durch das Studium der in anderen Staaten bestehenden Verhältnisse und durch die persönliche Bekanntschaft mit hervorragenden Geistern des Auslandes seine Kenntnisse und Erfahrungen zu vermehren, um dann desto erfolgreicher an der Vervollkommnung des eigenen Staates mitwirken zu können: denn man erhält so einerseits die Möglichkeit, das vereinzelte Gute, das die Fremde bietet, sich anzueignen, andererseits fehlt es dann nie an Männern, welche die Jugend aus eigenen Anschauungen zu belehren vermögen, daß im großen und ganzen die Institutionen aller anderen Staaten schlechter sind, als die heimischen.

Die Festgesandten werden aus der Zahl der körperlich und geistig tüchtigsten Männer von der Regierung ausgewählt. Wer als „Beobachter" von Land und Leuten (*θεωρός*) reisen will, hat dazu die obrigkeitliche Erlaubnis nötig, die ihm erteilt wird, wenn er mindestens fünfzig und nicht über sechzig Jahre alt ist und durch hervorragende bürgerliche und militärische Tugenden genügende Garantieen dafür bietet, daß er einerseits seine Mitbürger im Auslande würdig vertreten, andererseits gegen korrumpierende fremde Einflüsse unzugänglich sein wird.

Ist ein solcher Beobachter heimgekehrt, so hat er sich sofort in die „zur obersten Aufsicht über die Gesetze" bestehende Ratsversammlung zu begeben, welche wir als den sogenannten nächtlichen Rat noch kennen lernen werden.[1] Hier hat er förmlich Rechenschaft abzulegen und seine Erfahrungen über Gesetzgebung, Erziehung und Jugendbildung mitzuteilen. Ist der Eindruck des Berichtes auf die Versammlung ein günstiger, erscheint ihr der Heimgekehrte an Einsicht und Tugend gewachsen, so werden demselben öffentliche Ehren zu teil. Zeigt sich aber, daß er im Ausland „verdorben" wurde, so wird er von aller Teilnahme am öffentlichen Leben ausgeschlossen. Er hat in äußerster Zurückgezogenheit zu leben und sich sorgfältig vor jeder Äußerung oder Handlung zu

[1] S. u. S. 557 f.

hüten, die ihn in den Verdacht bringen könnte, auf Neuerungen in Gesetzgebung und Erziehung zu sinnen. Fügt er sich diesem Zwange nicht, so soll er mit dem Tode bestraft werden (!)

Was den Verkehr mit Fremden im eigenen Lande betrifft, so werden vier Arten von Reisenden zugelassen. Erstlich die regelmäßig jeden Sommer wiederkehrenden Handelsleute, die „gleich den Zugvögeln über das Meer geflogen kommen“ und, nachdem sie ihre Geschäfte erledigt, das Land wieder verlassen. Sie werden von der Polizeibehörde in öffentlichen außerhalb der Stadt gelegenen Gebäuden untergebracht und einer sorgfältigen Ueberwachung unterworfen. Dann diejenigen, welche zur Teilname an Festdarstellungen und musischen Aufführungen kommen. Sie sollen für die Zeit dieser Aufführungen gastfreundliche Aufnahme in den zu den Tempeln gehörigen Herbergen finden, wo Priester und Tempeldiener für ihre Bewirtung zu sorgen haben. Ferner die Gesandten fremder Staaten, welche Gäste des Staates sind. Sie sollen bei keinem andern Bürger Wohnung nehmen, als bei den Strategen, Reiterobersten und Hauptleuten, welche ihr Amt ohnehin in nähere Berührung mit dem Ausland bringt.[2]) Endlich — die seltenste Art — Fremde, die zur Bereicherung ihres Wissens in ähnlicher Absicht reisen, wie die „Beobachter“ des Gesetzesstaates, und welche für die ernsten Absichten ihrer Reise dem Staate schon durch ihr höheres Alter eine gewisse Bürgschaft gewähren. Sie finden uneingeladen gastfreie Aufnahme bei dem Vorstande des Erziehungswesens oder denjenigen allseitig erprobten und eine der wichtigsten Vertrauensstellungen im Staate[3]) einnehmenden Bürgern, welchen seiner Zeit von der gesamten Bürgerschaft der höchste Tugendpreis, die Bekränzung mit dem Lorbeer zuerkannt worden war.[4]) Durch diese

[1]) 949e—952d.

[2]) Sie haben die Aufsicht über die Ein- und Ausfuhr von Kriegsmaterial. 847c.

[3]) Als sogen. Euthynen, vor denen die Beamten Rechenschaft für ihre Amtsführung abzulegen haben. S. u.

[4]) 952d—953d.

Regelung des Verkehres hofft der Gesetzesstaat die rechte Mitte gefunden zu haben zwischen der Freizügigkeit in Staaten wie Athen und der rigorosen Art der Absperrung, wie sie von Ägyptern und Spartanern gehandhabt werde. Er will sich nicht durch die „Verbannung der Fremden von seinen Tischen und Altären" oder durch die verhaßte Praxis der Fremdenaustreibungen in den üblen Ruf einer rohen und ungeselligen Gesinnung bei der Mitwelt bringen, auf deren Achtung er den höchsten Wert legt.[1])

4.
Die Verfassung.

Wie wir sahen, enthielt der Verzicht Platos auf die im philosophischen Staatsmann verkörperte Vernunftherrschaft zugleich den Verzicht auf eine der Gesellschaft absolut selbständig gegenüberstehende Regierungsgewalt. Diese ideale Selbständigkeit würde eine Machtfülle in sich schließen, welche in der Hand minder hochstehender Geister eine allzugroße Gefahr des Mißbrauches enthielte. Andererseits erschien die unter diesen Umständen unabweisliche Verstärkung des Einflusses der Gesellschaft auf die Staatsgewalt oder vielmehr des Einflusses der in der Gesellschaft herrschenden Klasse weniger bedenklich in einem Staatswesen, in welchem, wie im Gesetzesstaat, diese Klasse dem Interessenkampf des Erwerbslebens möglichst entrückt war, wo eine das ganze Leben ergreifende und beherrschende staatliche Schulung und Disziplinierung alle Bürger ausschließlich für den Dienst des Staates erzog, die Mitarbeit an der Verwirklichung des Staatsgedankens recht eigentlich zu ihrer Lebensaufgabe machte.

Angesichts dieser systematischen Anpassung aller Bürger an den spezifisch politischen Beruf, die im Grunde einen jeden derselben zum staatlichen Funktionär erhob, glaubte Plato sich den Zuständen der Wirklichkeit soweit nähern zu dürfen, daß der Volksgemeinde ein Anteil an der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt

[1]) 950 b. 953 e.

und durch das Recht der Beamtenwahl auch ein Einfluß auf die Exekutive eingeräumt wird. Die veränderte Auffassung der Menschen und Dinge und die Rücksicht auf die Verhältnisse des Stadtstaates läßt ihm jetzt diese Zugeständnisse im Interesse der „Freiheit“ unabweislich erscheinen.

Freilich werden gleichzeitig auch im Interesse der Ordnung und des inneren Friedens[1]) starke Schutzwehren gegen den Mißbrauch dieser Freiheit aufgerichtet. Seine gesetzgebende Gewalt teilt das Volk mit allen im Staate überhaupt vorhandenen Autoritäten. Kein bestehendes Gesetz kann abgeändert werden, wenn neben dem Volke nicht auch alle anderen öffentlichen Körperschaften, alle in diesem Staate so überaus zahlreichen Behörden, auch die geistlichen, d. h. „alle Orakel“ ihre Zustimmung geben.[2]) Ja in all' den Fällen, wo es sich nur um die Ausfüllung von Lücken in der Gesetzgebung und um solche Neuerungen handelt, welche keine Änderung des bestehenden Rechtes enthalten, liegt die legislative Gewalt ganz in den Händen der Magistratur.[3])

Was die richterliche Gewalt betrifft, so steht über den reindemokratischen durch das Los bestellten Bezirksgerichten in Zivilprozessen als oberste Appellinstanz ein Gerichtshof (das *κοινὸν δικαστήριον*), der alljährlich auf Grund eines überaus sorgfältigen Wahlverfahrens von den Mitgliedern aller Behörden aus ihrer eigenen Mitte ernannt wird.[4]) In Staats- und Kriminalprozessen sind zwar für eine Reihe von Fällen Volksgerichte zugelassen, aber gerade für die wichtigsten und schwierigsten sind magistratische Gerichte zuständig, insbesondere der höchste Staatsgerichtshof, der aus jenen „auserlesenen“ Richtern des *κοινὸν δικαστήριον* mit Zuziehung der sogenannten Gesetzesbewahrer gebildet wird.[5]) Auch gibt es von den Gerichten keine Appellation an das Volk. Von

---

[1]) 744 bc.
[2]) 772 c.
[3]) 772 a.
[4]) 767 c.
[5]) 855 c. Über letztere s. u. S. 554.

einem Teile derselben kann unter Umständen sogar die Todesstrafe verhängt und zum Vollzuge gebracht werden. — Plato geht eben nur so weit, als ihm unbedingt nötig erscheint, um in dem Volke das Bewußtsein lebendig zu erhalten, daß es von der „Gewalt mitzurichten" nicht ausgeschlossen ist, weil es sich sonst dem gefährlichen Glauben hingeben könnte, vom Staate überhaupt ausgeschlossen zu sein.[1])

Auch dem wichtigsten Rechte der Volksgemeinde, dem Wahlrechte, wird eine Gestalt gegeben, welche den demokratischen Charakter wesentlich modifiziert, obgleich schon die Wähler eine Elite darstellen, welche in ihrer eigenen Intelligenz und moralischen Tüchtigkeit weitgehende Bürgschaften für eine richtige Wahl geben. Das Wahlverfahren ist für die verschiedenen öffentlichen Körperschaften und Behörden ein verschiedenes. Entweder wird die Bedeutung des allgemeinen Stimmrechtes durch künstliche Kombinationen mit dem System der indirekten Wahl und sonstige Komplizierung des Wahlmodus abgeschwächt; oder es wird dasselbe gar mit dem System der Klassenwahl verbunden, das passive Wahlrecht und die aktive Wahlpflicht in eigentümlicher Weise nach den vier Zensusklassen beschränkt; oder es wird von vornherein die Besetzung zahlreicher Beamtenstellen in die Hände der Behörden gelegt. Endlich wird jeder Gewählte einer Prüfung, einer Dokimasie, unterworfen, welche sich nicht bloß, wie in der Demokratie, auf seine äußeren Verhältnisse, sondern wesentlich auch auf seine persönliche Tüchtigkeit richtet und so jederzeit die Handhabe zur Korrektur der Wahl bietet.[2])

---

[1]) 768b: *ὁ γὰρ ἀκοινώνητος ὢν ἐξουσίας τοῦ συνδικάζειν ἡγεῖται τὸ παράπαν τῆς πόλεως οὐ μέτοχος εἶναι.*

[2]) Ein großes Gewicht legt Plato auch darauf, daß in seinem Staate sich die Bürger untereinander genau kennen und schon darum in der Lage sind, den rechten Mann an den gebührenden Platz zu stellen. 738e: . . . *μεῖζον οὐδὲν πόλει ἀγαθὸν ἢ γνωρίμους αὐτοὺς αὑτοῖς εἶναι. ὅπου γὰρ μὴ φῶς ἀλλήλοις ἐστὶν ἀλλήλων ἐν τοῖς τρόποις ἀλλὰ σκότος, οὔτ' ἂν τιμῆς τῆς ἀξίας οὔτ' ἀρχῶν οὔτε δίκης ποτέ τις ἂν τῆς προσηκούσης*

Selbst der „Rat“, der ähnlich dem Rate der Fünfhundert in Athen die ganze Volksgemeinde repräsentiert und wahrscheinlich, wie dieser, die oberste Finanzbehörde ist, geht aus einem Wahlverfahren hervor, welches eine wesentliche Beschränkung des gleichen Stimmrechtes bedeutet. Auf die 360 Ratssitze haben nämlich nicht alle Bürger gleichen Anspruch. Die Verteilung der Ratsstellen erfolgt vielmehr nach dem Klassensystem, indem jeder der vier Censusklassen dieselbe Anzahl (90) eingeräumt wird, trotz der naturgemäß geringeren Zahl der höheren Klassen. Die Wahl selbst erfolgt in der Weise, daß zunächst für jede der vier Klassen eine Kandidatenliste aufgestellt wird. Dies geschieht durch Volksabstimmung, doch so, daß nur die Mitglieder der zwei ersten Klassen bei Strafe verpflichtet werden, an den Wahlen teilzunehmen, während die der dritten nur die Kandidaten der drei ersten, die der vierten Klasse nur die aus den zwei ersten Klassen mitzuwählen brauchen. Aus dieser Kandidatenliste werden sodann durch eine allgemeine Wahl, an der alle Bürger ohne Unterschied teilnehmen müssen, für jede Klasse 180 Männer bezeichnet, von denen die eine Hälfte durchs Loos [1]) ausgeschieden wird, die andere nach bestandener Prüfung zum Eintritt in den Rat berechtigt ist. [2])

Das sonst durchweg festgehaltene Prinzip, daß die Wahl eine öffentliche Funktion und daher das Wahlrecht zugleich die Wahlpflicht in sich schließt, wird übrigens auch in einem anderen Falle modifiziert, wo es sich um Sachverständigenwahlen handelt. So sollen zur Teilnahme an den Wahlen der Ordner der musischen Wettkämpfe nur die Kunstverständigen verpflichtet sein. [3])

ὀρθῶς τυγχάνοι· δεῖ δὴ πάντα ἄνδρα ἓν πρὸς ἓν τοῦτο σπεύδειν ἐν πάσαις πόλεσιν, ὅπως μήτε αὐτὸς κίβδηλός ποτε φανεῖται ὁτῳοῦν, ἁπλοῦς δὲ καὶ ἀληθὴς ἀεί, μήτε ἄλλος τοιοῦτος ὢν αὐτὸν διαπατήσει.

[1]) Um auch dem Prinzip der „quantitativen“ Gleichheit einigen Einfluß zu gestatten.

[2]) 756 c. Die Gewählten verteilen sich, wie in Athen, in 12 Ausschüsse, von denen jeder einen Monat hindurch die laufenden Geschäfte besorgt.

[3]) 765 a.

Wo eine solche Unterscheidung zwischen den Wählern nicht möglich ist, soll wenigstens die wiederholte Sichtung der zu Wählenden eine gewisse Bürgschaft gewähren. So ist z. B. bei der Wahl der sogenannten Gesetzesbewahrer, einer der wichtigsten und einflußreichsten Regierungsbehörden, das Wahlverfahren ein äußerst verwickeltes. Es ist, wie allerdings jede Beamtenwahl, mit besonderer Heiligkeit umgeben: Wahllokal ist der Tempel des höchsten Gottes. Die Stimmtafeln werden vom Altare entnommen und wieder daselbst abgegeben, die Wähler aber durch einen heiligen Eid verpflichtet, nur nach bestem Wissen und Gewissen ihre Stimme abzugeben.[1]) Die Wahl selbst ist insofern eine öffentliche, als jeder Wähler auf der Stimmtafel neben dem Namen des Kandidaten seinen eigenen anzugeben hat, und gleichzeitig jedem Wähler das Recht eingeräumt wird, diejenigen Tafeln, mit deren Inhalt er nicht einverstanden ist, einfach wegzunehmen und mindestens dreißig Tage auf dem Markte auszustellen! Eine Art Mißtrauensvotum gegen den Kandidaten und seinen Wähler, welches zu erneuter Prüfung des zu Wählenden auffordert. Dann werden von der Behörde die Täfelchen mit den Namen derjenigen dreihundert Bürger, welche die meisten Stimmen erhielten, ebenfalls der ganzen Bürgerschaft zur Ansicht vorgelegt und dieselbe zu einer neuen Wahl aus diesen dreihundert berufen. Die Namen der hundert Bürger, welche aus dieser engeren Wahl als die Meistgewählten hervorgehen, werden in derselben Weise publiziert, worauf in einem dritten Wahlakt aus diesen hundert Erlesenen die definitive Wahl der 37 Mitglieder der genannten Behörde erfolgt.[2])

Eine ähnliche Sichtung der Kandidaten findet statt bei der Wahl der sogenannten Euthynen, vor welchen alle Beamten nach

---

[1]) Was allerdings für die Wahlen überhaupt gilt. 948 e.

[2]) 753 b f. Aristoteles bezeichnet als Konsequenz dieser Einrichtung der nochmaligen Wahl aus den durch Vorwahl Bezeichneten, daß, wenn auch nur eine mäßige Anzahl von Bürgern zusammenhielte, immer nach deren Willen gewählt werden würde. (Pol. II, 3, 12. 1266 a.) Sollte Plato selbst etwas derartiges beabsichtigt haben?

Ablauf ihrer Amtszeit Rechenschaft abzulegen haben, und welche daher Männer von ganz hervorragender sittlicher Tüchtigkeit sein müssen.[1])

Alljährlich nach der Sommersonnenwende versammelt sich die Bürgerschaft in dem Haine des Helios und Apollo, und jeder Bürger „nennt hier dem Gott" drei Männer — nicht unter 50 Jahren — die er in jeder Beziehung für die Ausgezeichnetsten hält. Von den also Vorgeschlagenen werden diejenigen, welche die meisten Stimmen erhielten, bis zur Hälfte der Gesamtzahl einer neuen Wahl unterworfen, aus der nur drei als die definitiv Gewählten hervorgehen.[2]) Natürlich trägt auch diese Wahl dasselbe religiöse Gepräge, wie die vorhin beschriebene, worauf ja schon der Wahlort und die charakteristische Bezeichnung des Wahlaktes hinweist.

Wird doch in anderen Fällen die Entscheidung geradezu der Gottheit selbst anheimgegeben! So werden die „Exegeten der Kultussatzungen" zwar gewählt, dann aber aus den Gewählten — zum Teil wenigstens — eine Auslese durch das delphische Orakel vorgenommen.[3])

Bei anderen Ämtern, wie z. B. allen militärischen, ist das Wahlrecht beschränkt durch ein Vorschlagsrecht der Behörden. Bei der Wahl der höchsten Offiziere und Militärbeamten hat die mit der stärksten Exekutivgewalt bekleidete Behörde der Gesetzesbewahrer ein Vorschlagsrecht, während in Bezug auf die Unterbefehlshaber die Vorgesetzten selbst ein Vorschlags- ja zum Teil Ernennungs-

[1]) Über die Bedeutung dieser Institution vgl. die für die Gesamtauffassung Platos charakteristische Stelle 945 d: *ἂν μὲν γὰρ οἱ τοὺς ἄρχοντας ἐξευθύνοντες βελτίους ὦσιν ἐκείνων, καὶ τοῦτ' ἐν δίκῃ τε καὶ ἀμέμπτως, ἡ πᾶσα οὕτω θάλλει τε καὶ εὐδαιμονεῖ χώρα καὶ πόλις· ἐὰν δ' ἄλλως τὰ περὶ τὰς εὐθύνας τῶν ἀρχόντων γίγνηται, τότε λυθείσης τῆς τὰ πάντα πολιτεύματα ξυνεχούσης εἰς ἓν δίκης ταύτῃ πᾶσα ἀρχὴ διεσπάσθη χωρὶς ἑτέρα ἀπ' ἄλλης, καὶ οὐκ εἰς ταὐτὸν ἔτι νεύουσαι, πολλὰς ἐκ μιᾶς τὴν πόλιν ποιοῦσαι, στάσεων ἐμπλήσασαι ταχὺ διώλεσαν.*

[2]) 946 a.

[3]) 759 d.

[4]) 755 b f.

recht besitzen.[1]) Überhaupt werden die Unterbeamten in der Regel von den oberen Behörden selbst ernannt, so die Gehilfen der mit der Polizeigewalt auf dem platten Lande betrauten Agronomen von diesen selbst,[1]) die weiblichen Aufsichtsbeamten über die Ehen von den Gesetzesbewahrern u. s. w.[2])

Doch sind es auch sehr hohe Ämter, bei denen die Volkswahl ausgeschlossen ist. Das von Plato als das weitaus wichtigste der höchsten Staatsämter bezeichnete Amt des Unterrichtsministers, des „Vorstehers des Erziehungswesens", sowie die Richterstellen an dem hohen Staatsgerichtshof der „auserlesenen Richter" werden von einem Wahlkörper besetzt, der nur aus Beamten besteht.[3])

So ist Plato unerschöpflich in der Erfindung immer neuer Sicherungsmaßregeln gegen den Demokratismus des allgemeinen Stimmrechtes. Er muß in dem der damaligen Wirklichkeit zugewendeten Gesetzesstaat diesem Demokratismus erhebliche Zugeständnisse machen; um so mehr ist er bemüht, Mittel und Wege zu zeigen, wie trotzdem der Staat Organe erhalten kann, welche eine Aristokratie der Intelligenz und Tugend darstellen. Er beschränkt daher den Einfluß der Wähler noch weiter dadurch, daß er für die höheren Ämter eine höhere allgemeine und spezifische Fachbildung fordert. Wie zum Aufzug andere Wolle genommen werde, als zum Einschlag, so müsse auch zwischen denen, welche hohe obrigkeitliche Würden im Staate bekleiden sollen, und denen, welche nur in geringem Maße die Probe ihrer Erziehung zu bestehen haben, ein wesentlicher Unterschied stattfinden.[4])

Eine Hauptbürgschaft für die Tüchtigkeit von Regierung und Verwaltung sieht Plato ferner auch hier in der möglichsten Steigerung der Autorität der Magistratur, in einer möglichst starken

---

[1]) 760 b.

[2]) 794 b.

[3]) 765 d f. 767 c. f. Im ersteren Falle ist selbst der Rat und seine Prytanen vom Wahlrecht ausgeschlossen. 766 b.

[4]) 735 a. Das Nähere über diese Bildung der höheren Beamten s. unten.

Amtsgewalt. Zu diesem Zweck wird für gewisse Beamte ein reiferes Alter vorgeschrieben, für die Gesetzesbewahrer z. B. und den Chef des Unterrichtswesens das fünfzigste Lebensjahr.[1] Es wird allem Anscheine nach die längere Bekleidung desselben Amtes durch die einmal bewährten Männer begünstigt, — bei den eben genannten Beamten erscheint eine Amtsdauer von zehn bis zwanzig Jahren offenbar als nicht ungewöhnlich, — oder es wird von vorneherein eine längere Amtsdauer gesetzlich vorgeschrieben, so bei dem Vorsteher des Erziehungswesens fünf Jahre,[2] bei den Mitgliedern des hohen Gerichtshofes der Euthynen geradezu Lebenslänglichkeit.[3] Demselben Zwecke dient die Fülle von Gewalten, welche in den Händen der Magistrate vereinigt wird. Die Justizgewalt, die er einem Teile derselben einräumt, vergleicht Plato geradezu mit königlichen Machtbefugnissen.[4]

Vergegenwärtigen wir uns nur die imponierende Machtstellung, welche die von Plato als die eigentlichen Regenten des Staates, als *ἄρχοντες* schlechthin bezeichneten Gesetzesbewahrer einnehmen! Ihr amtlicher Einfluß erstreckt sich fast auf sämtliche Gebiete des Lebens. Sie haben in allen oben angedeuteten Fällen gesetzgeberische Gewalt, sie bilden — zusammen mit den auserlesenen Richtern — den höchsten Staatsgerichtshof in Kapitalsachen, haben auch sonst bedeutsame richterliche Befugnisse z. B. bei Vergehungen religiöser Art,[5] sowie die wichtige Jurisdiktion über einen Teil der Beamten, insbesondere die bedeutendsten richterlichen Beamten.[6] Sie haben

---

[1]) 755a.

[2]) 766b.

[3]) Die Euthynen fungieren solange, als sie dem in sie gesetzten Vertrauen entsprechen. 946c.

[4]) 761e.

[5]) 910c.

[6]) 767a. Z. B. über die auserlesenen Richter und über die Euthynen 948a; über die letzteren allerdings nur in Verbindung mit den auserlesenen Richtern und den übrigen Euthynen. — Auch bei anderen Gerichten sind sie wenigstens beteiligt, so z. B. am Ehescheidungsgericht. 929e.

durch ihr Vorschlagsrecht bei den Strategenwahlen einen starken Einfluß selbst auf die militärische Gewalt und durch ein ganz allgemeines Recht der Oberaufsicht[1]) auf das Beamtentum überhaupt. Sie greifen endlich mit ihrer ausgedehnten polizeilichen Gewalt nach allen Seiten hin in die Verwaltung ein. In ihrer Hand liegt die amtliche Statistik über die gesamten Vermögensverhältnisse der Bürger und Beisassen[2]) und im Zusammenhange damit die Fürsorge für die Aufrechterhaltung der Gesetze über den unverrückbaren Bestand der Landlose und der Bürgerzahl.[3]) Eben damit hängt noch zusammen ihr Oberaufsichtsrecht über das eheliche Leben der Bürger, das Recht zur Ernennung der Eheaufseherinnen, die Fürsorge für die Erbtöchter, überhaupt die Obervormundschaft[4]) und sonstige Befugnisse auf dem Gebiete des Familienrechtes.[5]) Derselben Behörde steht ferner die Handhabung der Luxusgesetze zu,[6]) sowie die Fürsorge für die Durchführung der Aus- und Einfuhrgesetze.[7]) Sie ist aber auch zugleich die litterarisch-musische Zensurbehörde, überhaupt mit der Ausführung aller Gesetze über die musische Kunst betraut,[8]) sie gibt oder verweigert endlich die Erlaubnis zu Reisen ins Ausland.[9])

So werden geflissentlich gesetzgeberische, richterliche, exekutive Gewalten in bunter Fülle auf ein und dieselbe Regierungsbehörde gehäuft. Die Allgewalt des alles menschliche Leben und Streben seiner Bevormundung unterwerfenden Staates soll sich, soweit es ohne die Gefahr des Absolutismus möglich ist, in der Magistratur wiederspiegeln. Wenn auch auf demokratischer Grundlage erwachsen,

---

[1]) 762e.
[2]) 754d.
[3]) 740d, 877d, 929c, 930c.
[4]) 926e.
[5]) 929d, 932b f.
[6]) 775b, 959d.
[7]) 847c f.
[8]) 799b. Hier in Verbindung mit den Priestern. 801d, 810c, 829d
[9]) 951a.

soll dieselbe doch die Einheitlichkeit, Festigkeit und Autorität monarchischen Regimentes nicht vermissen lassen.[1])

Auch der glänzende Nimbus äußerer Ehren fehlt der Magistratur nicht. Dasjenige Amt, dessen Übertragung zugleich die Zuerkennung des höchsten Preises für Bürgertugend voraussetzt, die Mitgliedschaft des hohen Rechenschaftsrates der Euthynen gewährt wenigstens im Tode Anspruch auf wahrhaft fürstliche Ehren, welche den Gefeierten weit über das Maß gewöhnlicher Sterblicher hinausheben. In weiße priesterliche Gewänder gehüllt, werden die verstorbenen Euthynen aufgebahrt allem Volke zur Schau. Knaben- und Mädchenchöre umstehen die Bahre, den ganzen Tag über in Wechselgesängen den Toten selig preisend. Mit Anbruch des nächsten Tages findet das feierliche Leichenbegängnis statt: Voran die ganze waffenfähige Bürgerschaft zu Fuß und zu Roß in voller Waffenrüstung, dann die Bahre von hundert Jünglingen getragen und geleitet von Knaben, die das Nationallied (*τὸ πάτριον μέλος*) singen, dann Jungfrauen und Matronen, endlich alle Priester und Priesterinnen. Die Beisetzung erfolgt in einem Hain in Steinsärgen und in steinernen wie für die Ewigkeit gebauten Grabgewölben, über welche ein Hügel aufgeschüttet wird, an die alten Königsgräber erinnernd! Endlich wird das Andenken der hier Bestatteten alljährlich durch musische und gymnische Wettkämpfe verherrlicht, gleich dem der Heroen.[2])

Aber Plato geht noch weiter! Trotz der materiell und ideell so bedeutsamen Ausstattung der Amtsgewalt sucht er der Magistratur noch einen ganz besonderen Rückhalt zu schaffen in einer Institution, deren Bedeutung er sich zunächst allerdings mehr als eine ideale denkt, in welcher er aber die stärkste Bürgschaft für die allseitige und dauernde Verwirklichung seines Staatsgedankens erblickt.

---

[1]) Die Verfassung des Gesetzesstaates soll die Mitte halten zwischen Monarchie und Demokratie. 756e.

[2]) 947b ff. Diese Ehren reichen fast an die hinan, welche den philosophischen Regenten des Vernunftstaates zu teil werden. Rep. 540b.

Diese Einrichtung besteht in einem Staatsrat, der — aus der geistigen Elite der Bürgerschaft zusammengesetzt und durch die Befugnis der Selbstergänzung völlig unabhängig — recht eigentlich dazu berufen ist, die Repräsentation des Staatsgedankens *καθ' ἐξοχήν* darzustellen, wo es gilt, durch die in ihm verkörperte Einsicht in Wesen und Ziele des Staates auf die öffentliche Meinung aufklärend zu wirken, durch seinen Einfluß alle Glieder des Staates, Regierende und Regierte auf dem rechtem Wege zum „gemeinsamen Ziele aller Gesetze" [1]) zu erhalten. Erst durch diesen Erhaltungsrat, den *νυκτερινὸς σύλλογος*, wie er nach der Zeit seiner Sitzungen genannt wird, erscheint der Bestand des Staates gesichert, weil der Staat in ihm unter allen Umstände ein Organ besitzt, welches den Zweck desselben (den *σκοπὸς πολιτικός*) lebendig erfaßt hat, die dem Staate immanente Vernunft in sich verkörpert.[2]) Die „nächtliche Versammlung" besteht aus einem festen Kern lebenslänglicher Mitglieder: nämlich all' denen, welche den Preis der Tugend erhielten, d. h. den Mitgliedern des Rechenschaftsrates, allen, welche das Unterrichts- und Erziehungswesen geleitet, sowie denjenigen Bürgern, welche mit Erfolg politische Studien im Ausland gemacht und nach sorgfältiger Prüfung von der Versammlung würdig erfunden worden, ihr für immer anzugehören. Dazu kommen, um den nächtlichen Rat in stetiger Fühlung mit den maßgebenden Behörden zu erhalten, die zehn ältesten Gesetzesbewahrer und der jeweilige Vorstand des Unterrichtswesens.[3]) Allgemeine Voraussetzung der Aufnahme ist der Besitz einer höheren wissenschaftlichen, insbesondere philosophischen Bildung,[4]) die Zurücklegung eines längeren genau vorgeschriebenen Studienganges,[5]) welcher „ein wahrhaftes Wissen von allen wichtigen Dingen" gewähren soll.[6])

[1]) Der *ἀρετή*. 963a.

[2]) 632c, 961c ff. 965a.

[3]) 951c, 961a.

[4]) 966b, 968a f.

[5]) Über den allerdings nähere Bestimmungen erst für die definitive Begründung des Staates vorbehalten werden. 968d.

[6]) 966b.

Die allnächtlich von Sonnenuntergang bis Aufgang auf der Burg tagende Versammlung dieser erlesenen Männer kann alle Fragen staatlicher Gesetzgebung und Verwaltung zum Gegenstand ihrer Beratung und Beschlußfassung machen und so für die praktische Entscheidung derselben durch die zuständigen öffentlichen Gewalten wenigstens ein sehr gewichtiges Präjudiz schaffen.[1] Ferner soll die Fülle des Wissens, welche in dieser Versammlung konzentriert ist, für die Heranziehung jüngerer Staatsmänner verwertet und damit die Versammlung zu einer hohen Schule gemacht werden, welche eben jene vorhin genannte höhere Bildung vermittelt.[2] Zu dem Zweck ist jedes Mitglied berechtigt, besonders begabte und tüchtige jüngere Bürger im Alter von 30 bis 40 Jahren in die Versammlung einzuführen. Dieselben erhalten hier nicht nur Gelegenheit, zu lernen, sondern auch Proben ihres Könnens abzulegen, die ihnen, wenn sie der Versammlung genügend erscheinen, eine wertvolle Anwartschaft für die Zukunft gibt. Denn diese Anerkennung der höchsten Autoritäten ist dazu bestimmt, die Blicke der gesamten Bürgerschaft auf sie zu lenken,[3] sie derselben als die geeignetsten Kandidaten für alle höheren Ämter zu empfehlen. Eine Empfehlung, deren zwingender Gewalt sich die Bürgerschaft kaum entziehen kann. Denn hier werden ihr von der höchsten und ehrwürdigsten Autorität im Staate diejenigen bezeichnet, durch welche der Staat selbst wohlberaten sein würde,[4] weil sie dank ihrem gewonnenen Wissen „klar über alles sehen, was die Gesetze angeht,“[5] — während diejenigen, welche nicht durch diese Schule gegangen sind oder die genannte Approbation nicht erhalten haben, damit als solche charakterisiert erscheinen, welche dieser Klarheit mehr oder minder entbehren,[6] durch welche daher der Staat schlecht beraten sein würde.

---

[1]) 952a f.
[2]) 951d.
[3]) 952b.
[4]) 962b.
[5]) 952a.
[6]) ebd.

Wird der Bürger, der öffentlich wählt und durch einen Eid verpflichtet ist, nur die „Besten“ zu wählen, gegen diese von einer unantastbaren Autorität eben als die Besten Gekennzeichneten zu stimmen oder sie zu übergehen wagen? Gerade bei den wichtigsten Ämtern ist dies übrigens auch rechtlich unmöglich. Zum Gesetzesbewahrer z. B. und zum Mitglied des Oberrechenschaftshofes kann von vorneherein überhaupt nur derjenige gewählt werden, welcher sich ein höheres Wissen erworben, also durch die Schule der nächtlichen Versammlung gegangen ist und deren Approbation erhalten hat.[1])

Aber auch damit ist die Bedeutung des nächtlichen Rates noch keineswegs erschöpft. Plato behält sich vor, denselben noch mit ganz besonderen Vollmachten auszustatten, wenn er nur erst nach Wunsch konstituiert sein würde.[2]) Worin diese Machtsteigerung bestehen soll, wird allerdings nicht gesagt. Aber über ihre allgemeine Tendenz kann kein Zweifel sein. Wenn irgendwo, so trifft hier die Behauptung des Aristoteles zu, daß der Gesetzesstaat allgemach wieder in den Verfassungsplan des Vernunftstaates einlenke.[3]) Das absolute Philosophenregiment ist für ihn unerreichbar, so sucht er wenigstens einen Ersatz, der diesem Ideale möglichst nahe kommt.

Der nächtliche Rat soll für den staatlichen Organismus wenigstens annähernd die Bedeutung gewinnen, wie sie der denkende Kopf für den menschlichen Körper besitzt. Er soll es ermöglichen, daß im Zentrum des Staatskörpers ebenso wie im individuellen Organismus Ein Wille, d. h. ein in all seinen Äußerungen auf

[1]) 966c. Wer dies höhere Wissen nicht hat, ist nicht geeignet für ein Regierungsamt, sondern nur für subalterne Stellen. (968a.) Die Stelle 632c steht damit nicht in Widerspruch, bestätigt vielmehr die hier aufgestellte Forderung, indem sie alle Beamten (denn diese sind hier unter den „Hütern der Gesetze“ offenbar gemeint, nicht bloß die Gesetzesbewahrer) in zwei Kategorien einteilt, solche, welche im Besitze der Erkenntnis, und solche, welche bloß in dem der „wahren Vorstellung“ sind.

[2]) 968c.

[3]) Pol. II, 3, 2. 1265a: *καὶ ταύτην βουλόμενος κοινοτέραν ποιεῖν ταῖς πόλεσι κατὰ μικρὸν περιάγει πάλιν εἰς τὴν ἑτέραν πολιτείαν.*

Einen obersten Zweck gerichteter einheitlicher Wille vorhanden sei,[1] der — wenn auch nicht allmächtig, wie im Vernunftstaat — so doch einen über das ganze politische und soziale Leben sich erstreckenden Einfluß zu üben vermag.

Gegenüber der Vielheit der individuellen Willen, welche nun einmal durch die Zulassung des allgemeinen Stimmrechtes und der Ämterwahl als Machtfaktor im staatlichen Leben anerkannt war, soll der nächtliche Rat die Einheit des Staates vertreten. Er hat die Aufgabe, dahin zu wirken, daß auch die Magistratur sich dauernd auf den staatlichen Boden stelle und in ihrem öffentlichen Thun nur als Organ der Allgemeinheit fühle. Er soll ferner eine technisch möglichst vollkommene Durchführung der staatlichen Aufgaben von seiten der Magistratur verbürgen, indem er der qualifizierten berufsmäßigen Arbeit die ihr gebührende Stellung in Verwaltung und Regierung verschafft; und er soll damit endlich zugleich für die möglichst weitgehende Verwirklichung des Gerechtigkeits- und Gleichheitsprinzipes Gewähr leisten, welches dem geistig und sittlich Höherstehenden auch höhere Ehre zuerkennt.[2] Kurz der nächtliche Rat ist dazu bestimmt, das ideale Zentrum des ganzen staatlichen Organismus, das für den Sozialismus unentbehrliche Zentralorgan zu werden,[3] und die Rechte, welche Plato für ihn in Aussicht nimmt,

---

[1]) 962d: . . . *καὶ δεῖ δὴ τοῦτον (τὸν σύλλογον) πᾶσαν ἀρετὴν ἔχειν· ἧς ἄρχει τὸ μὴ πλανᾶσθαι πρὸς πολλὰ στοχαζόμενον, ἀλλ' εἰς ἓν βλέποντα πρὸς τοῦτο ἀεὶ τὰ πάντα οἷον βέλη ἀφιέναι.* Vgl. 963a über den Einen Zweck aller Gesetzgebung: *πρὸς γὰρ ἓν ἔφαμεν δεῖν ἀεὶ πάνθ' ἡμῖν τὰ τῶν νόμων βλέποντ' εἶναι, τοῦτο δ' ἀρετήν που ξυνεχωροῦμεν πάνυ ὀρθῶς λέγεσθαι.* Dazu 630c, 631a f.

[2]) 757d über das Gleichheitsprinzip. Vgl. dazu mit spezieller Beziehung auf die Beamten 715c: *ὃς δ' ἂν τοῖς τεθεῖσι νόμοις εὐπειθέστατός τ' ᾖ καὶ νικᾷ ταύτην τὴν νίκην ἐν τῇ πόλει, τούτῳ φαμὲν καὶ τὴν τῶν θεσμῶν* (nach Orelli st. *θεῶν*) *ὑπηρεσίαν δοτέον εἶναι τὴν μεγίστην τῷ πρώτῳ καὶ δευτέραν τῷ τὰ δεύτερα κρατοῦντι, καὶ κατὰ λόγον οὕτω τοῖς ἐφεξῆς τὰ μετὰ ταῦθ' ἕκαστα ἀποδοτέον εἶναι.*

[3]) Dieser Einheit bedarf der Gesetzesstaat gegenüber der Vielheit der Magistratur unbedingt. Es ist daher schon aus diesem Grunde unzulässig, mit Bruns (S. 220) anzunehmen, daß die Bestimmungen XII 960b über

können daher nur einen Ausbau der Verfassung im zentralistischen Sinne bedeuten.

Plato deutet das selbst in dem Bilde an, in welchem er den ganzen Rat mit dem menschlichen Haupte, die greisen Mitglieder der Versammlung mit dem *νοῦς* und die jüngeren mit dem Sehvermögen vergleicht. Die durch Energie und Schärfe der Beobachtung ausgezeichneten jüngeren Genossen sollen „gleichsam auf der Höhe des Hauptes (gleichsam wie die Augen des Staates) rings umher den ganzen Staat beobachten und was sie so wahrgenommen, ihrem Gedächtnisse einprägen, um so von Allem, was im Staate vorgeht, den älteren Mitgliedern Kunde zu geben.“ Diese erwägen als der *νοῦς*, was die Augen gesehen, und nachdem sie mit den Jüngeren zu Rate gegangen und ihre Beschlüsse gefaßt, bringen sie dieselben durch jene zur Ausführung und erhalten so den ganzen Staat.“ Es wird also ein Recht der Versammlung zu Eingriffen in die Exekutive anerkannt, durch welches sie eine Stellung über allen Behörden erhält.[1])

Durch all das wird die „götterähnliche Versammlung“ (*ὁ θεῖος ξύλλογος*) geradezu zum „Anker des Staates“.[2]) „Ihrer Obhut kann man getrost den Staat übergeben und es wird sich dann in Wahrheit vollenden, was eben noch wie ein Traum erschien.“[3]) Mit dieser Verheißung endet der Entwurf des zweitbesten Staates.[4])

---

den *νυκτερινός σύλλογος* ein Bruchstück eines älteren Entwurfes sei, welcher dem Staate der Politie noch näher stand, als der Hauptbestandteil der „Nόμοι“. Bei der im Text vertretenen Auffassung, die allerdings von der üblichen (z. B. von Zeller S. 967 ff.) wesentlich abweicht, fallen übrigens auch die Widersprüche weg, welche Bruns zwischen den verschiedenen Bestimmungen über den nächtlichen Rat findet.

[1]) 964e.

[2]) *ἄγκυρα πάσης τῆς πόλεως.* 961c.

[3]) 969b.

[4]) Der Vollständigkeit halber sei zum Schlusse noch darauf hingewiesen, daß die „Gesetze“ Platos auch das Straf-, Privat- und Prozeßrecht in einer für den Juristen vielfach sehr interessanten Weise behandeln, worauf wir hier nicht näher eingehen können.

5.

Zur Beurteilung des Gesetzesstaates.

Wir sahen, daß — nach der richtigen Beobachtung des Aristoteles — der Entwurf des zweitbesten Staates unwillkürlich wieder in die Bahnen der Politeia einlenkt. Es wird uns das nicht Wunder nehmen, wenn wir uns die Gesamtanschauung vergegenwärtigen, aus der heraus dieses Staatsideal als ein Ganzes gedacht ist.

Zunächst finden wir die naturrechtliche Metaphysik der Politeia auch hier wieder. Der alles beherrschende Maßstab ist hier wie dort die rein vernunftmäßige Erkenntnis und das Ziel des Erkennens eine möglichst „natürliche", d. h. eben vernunftgemäße Ordnung des menschlichen Zusammenlebens.[1] Daher auch ein ganz ähnlicher Absolutismus der Lösungen, wie in der Politie. Selbst auf die Gefahr hin, den Anschein zu erwecken, „als ob er Träume erzähle oder einen Staat und seine Bürger gleichsam aus Wachs formen wollte",[2] hält Plato auch hier daran fest, daß es sich bei der Konstruktion eines idealen Musterbildes einzig und allein um die Erreichung der höchstmöglichen „Schönheit" und Wahrheit handle.[3] Alles kommt ihm hier wie dort auf die innere Wahrheit, d. h. auf die Übereinstimmung mit den dem Musterbilde zu Grunde liegenden Ideen an, auf die logische Folgerichtigkeit des ganzen Gedankenbaues, die „ein in allen Stücken in sich selbst harmonisch zusammenstimmendes" und darum schönes Ganze ergibt.[4] Erst dann, wenn so das Ideal die Gestalt eines vollendeten Kunstwerkes gewonnen, „wenn der Gesetzgeber seinen Entwurf

---

[1]) *κατὰ τὸν τρόπον τῆς φύσεως διαβιώσονται* heißt es von den Bürgern des Gesetzesstaates 804a. Vgl. 690c.

[2]) 746a. Vgl. 969b.

[3]) 746b: *ἀλλὰ γὰρ ἐν ἑκάστοις τῶν μελλόντων ἔσεσθαι δικαιότατον οἶμαι τόδε εἶναι, τὸν τὸ παράδειγμα δεικνύντα, οἷον δεῖ τὸ ἐπιχειρούμενον γίγνεσθαι, μηδὲν ἀπολείπειν τῶν καλλίστων τε καὶ ἀληθεστάτων.* Vgl. 712a.

[4]) 746c: *τὸ γὰρ ὁμολογούμενον αὐτὸ αὑτῷ δεῖ που πανταχῇ ἀπεργάζεσθαι καὶ τὸν τοῦ φαυλοτάτου δημιουργὸν ἄξιον ἐσόμενον λόγου.*

ruhig zu Ende geführt hat," kann und soll die Frage der Ausführung erwogen werden.[1])

Aber auch sonst zeigt sich zwischen Vernunft- und Gesetzesstaat eine enge Verwandtschaft. Wenn auch der zweitbeste Staat darauf verzichtet, die letzten und äußersten Konsequenzen des platonischen Sozialismus zu ziehen, an den grundlegenden Gedanken selbst wird doch zum Teil wenigstens entschieden festgehalten. Die Idee des großen Menschen in der individuellen Form des Volkes kehrt auch hier wieder. Auch hier wird der Staat als ein sozialer Organismus konstruiert, in den die Individuen als schlechthin abhängige Organe, als unbedingt unterthänige Funktionäre und Werkzeuge des Gesamtzweckes sich einzugliedern haben, in dem Bewußtsein, daß sie mehr dem Staate angehören, als sich selbst. Die Pflicht ist auch hier der soziale Primärbegriff, nicht das Recht der Individuen; und die Erziehung zur Sittlichkeit ist die erste und oberste Aufgabe, welche ein wahrhaft guter Staat zu lösen hat.

Eben darum verspricht aber derselbe Staat andererseits, zugleich dem wahren und bleibenden Interesse der Einzelnen gerecht zu werden, sie glücklich und zufrieden zu machen. Als Erziehungsanstalt zur Tugend[2]) erhebt auch er den Anspruch, den Weg zur allgemeinen Glückseligkeit zu zeigen.[3]) Auch er verheißt dem Bürger: Laß dich vom Gesetz zum Guten leiten und du wirst das angenehmste und glücklichste Leben führen.[4]) Die Lehre von der Koinzidenz der Tugend und Glückseligkeit, in der so viele Illusionen

[1]) 746c: *τὸν νομοθέτην δ' ἐᾶσαι τέλος ἐπιθεῖναι τῇ βουλήσει, γενομένου δὲ τούτου, τότ' ἤδη κοινῇ μετ' ἐκείνου σκοπεῖν, ὅ τί τε ξυμφέρει τῶν εἰρημένων καὶ τί πρόσαντες εἴρηται τῆς νομοθεσίας.*

[2]) 708d: *ἀλλ' ὄντως ἐστὶ νομοθεσία καὶ πόλεων οἰκισμοὶ πάντων τελεώτατον πρὸς ἀρετὴν ἀνδρῶν.* 963a: *πρὸς γὰρ ἓν ἔφαμεν δεῖν ἀεὶ πάνθ' ἡμῖν τὰ τῶν νόμων βλέποντ' εἶναι, τοῦτο δ' ἀρετήν που ξυνεχωροῦμεν πάνυ ὀρθῶς λέγεσθαι*

[3]) Seine Institutionen haben den Zweck, den Bürgern den Erwerb von „beiderlei Gütern", den menschlichen und göttlichen, zu ermöglichen. 631d. Dazu 742de, 743c. S. oben S. 518.

[4]) 790b. 864a.

der Politie wurzeln, ist auch hier ohne weiteres zu Grunde gelegt und zum Staatsdogma erklärt.[1] Auf ihr vor allem beruht auch hier die Hoffnung des „Gesetzgebers", das Individuum für seine Staatsidee gewinnen und zu dem gewünschten sozial-ethischen Verhalten bestimmen zu können.[2] Auch hier besteht jene Harmonie zwischen dem wohlverstandenen Selbstinteresse und dem der Gesamtheit, welche mit dem Glücke des Ganzen zugleich das der einzelnen Glieder verbürgt.[3] Und wenn auch nicht die vollendete Einheit des Vernunftstaates erreicht wird, so sind doch auch hier die Individuen mit ihrem gesamten Dasein in den Lebensprozeß des sozialen Ganzen verflochten. Sie vermögen sich in eine Form des Sozialismus hineinzuleben, von der Plato selbst gesagt hat, daß sie in Bezug auf die Verwirklichung der Einheitsidee die nächste Stelle unmittelbar nach dem Vernunftstaat einnimmt.[4] Ein Ergebnis, das andererseits wieder eine so ideale Verwirklichung der verteilenden Gerechtigkeit voraussetzt,[5] wie sie eben nur im Vernunftstaat übertroffen werden kann. Es soll auf diese Weise ein Zustand erreicht werden, in welchem „die ganze Gemeinde im gleichen Genusse der gleichen Freuden stets unverändert dieselbe bleibt und alle Bürger in möglichster Gleichheit ein gutes und glückseliges Leben führen."[6] Und

[1]) 660e: *τοὺς ποιητὰς ἀναγκάζετε λέγειν, ὡς ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ σώφρων ὢν καὶ δίκαιος εὐδαίμων ἐστὶ καὶ μακάριος, ἐάν τε μέγας καὶ ἰσχυρὸς ἐάν τε σμικρὸς καὶ ἀσθενὴς ᾖ, καὶ ἐὰν πλουτῇ καὶ μή· ἐὰν δὲ ἄρα πλουτῇ μὲν Κινύρα τε καὶ Μίδα μᾶλλον, ᾖ δὲ ἄδικος, ἄθλιός τ' ἐστὶ καὶ ἀνιαρῶς ζῇ.* 742e: *σχεδὸν μὲν γὰρ εὐδαίμονας ἅμα καὶ ἀγαθοὺς ἀνάγκη γίγνεσθαι.* S. oben S. 518.

[2]) 663b: *οὐκοῦν ὁ μὲν μὴ χωρίζων λόγος ἡδύ τε καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθόν τε καὶ καλὸν πιθανός γ', εἰ μηδὲν ἕτερον, πρὸς τό τινα ἐθέλειν ζῆν τὸν ὅσιον καὶ δίκαιον βίον, ὥστε νομοθέτῃ γε αἴσχιστος λόγων καὶ ἐναντιώτατος, ὃς ἂν μὴ φῇ ταῦτα οὕτως ἔχειν· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἑκὼν ἐθέλοι πείθεσθαι πράττειν τοῦτο, ὅτῳ μὴ τὸ χαίρειν τοῦ λυπεῖσθαι πλέον ἕπεται.*

[3]) 875b. 790b.

[4]) 739e. Vgl. 942c.

[5]) 945d.

[6]) 816c.

so darf denn der Gesetzesstaat mit Recht von sich sagen, daß er, wenn er wirklich ins Leben treten sollte, die engste Annäherung an das selige Dasein im Staate der „Unsterblichkeit“ zur Folge haben würde.[1])

Man sieht, der Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit ist auch hier noch ein unendlich großer, und der Gedanke einer Realisierung dieses Staatsideals fast ebenso utopisch, wie es der Traum vom Vernunftstaat gewesen. Es bedarf, um diesen Gedanken zu fassen, in der That der ganzen „göttlichen Begeisterung“, mit der auch bei minder hochgestecktem Ziele die ideale Bedeutsamkeit seiner Aufgabe die Seele des Verfassers erfüllt.[2])

Freilich muß er selbst zugeben, daß unter dem mächtigen Anhauch dieser göttlichen Begeisterung seine ganze Darstellung einer Dichtung ähnlich geworden sei![3]) Ja er bezeichnet sich geradezu als den Dichter eines Dramas.[4]) Und wenn er auf die Hoffnung, daß diese Dichtung jemals Wahrheit werde, nicht verzichten will, ja eine solche Hoffnung wiederholt ausspricht,“[5]) — die Grundstimmung, in der der Verzicht auf den Vernunftstaat und die Idee eines nur relativ besten Staates selbst wurzelt, ist doch eine zu nachhaltige, als daß sie alle Bedenken und Zweifel zum Schweigen bringen ließe.

So gibt Plato ohne weiteres zu, daß wenigstens einzelne seiner Ideen die Probe auf ihre Ausführbarkeit möglicherweise nicht bestehen würden. Ja wenn er sich vergegenwärtigt, was er

---

[1]) 739e: *ἣν δὲ νῦν ἡμεῖς ἐπικεχειρήκαμεν, εἴη τε ἂν γενομένη πως ἀθανασίας ἐγγύτατα καὶ ἡ μία δευτέρως.*

[2]) 811c: *νῦν γὰρ ἀποβλέψας πρὸς τοὺς λόγους, οὓς ἐξ ἕω μέχρι δεῦρο δὴ διεληλύθαμεν ἡμεῖς, ὡς μὲν ἐμοὶ φαινόμεθα, οὐκ ἄνευ τινὸς ἐπιπνοίας θεῶν, ἔδοξαν δ᾽ οὖν μοι παντάπασι ποιήσει τινὶ προσομοίως εἰρῆσθαι.* Vgl. 934c, wo die dem Vf. verliehene Gabe der Gesetzgebung als ein Geschenk von Göttern und Göttersöhnen bezeichnet wird: *ὅπως ἂν ἡμῖν παρείκωσι θεοὶ καὶ θεῶν παῖδες νομοθετεῖν.*

[3]) S. die Anmerk. 2 angeführte Stelle.

[4]) 817a.

[5]) 752a. 859c.

doch auch jetzt noch für Anforderungen an die Bürger eines idealen Gemeinwesens stellen muß, wenn er am Schlusse seiner Ausführungen über die grundlegenden Institutionen des zweitbesten Staates noch einmal all seine Vorschläge im Zusammenhange überblickt: die von der Wiege bis zur Bahre alles individuelle Leben beherrschende und regelnde sozialistische Lebensgemeinschaft, die Beschränkungen des Erwerbes, den Verzicht auf das Gold, die künstliche Grundbesitzverteilung, die Zwangspolitik in Beziehung auf das eheliche Leben und so vieles Andere, was ihn — wie gesagt — selbst gleich einem Traume anmutet, — so muß er sich geradezu gestehen, daß auf ein Zusammentreffen so günstiger Umstände, wie sie die vollständige Verwirklichung seines Entwurfes voraussetzen würde, wohl kaum jemals zu hoffen sei.[1] Er ist darauf gefaßt, daß man bei der Ausführung das eine oder andere Stück werde fallen lassen müssen,[2] und daß so das Endergebnis möglicherweise nur ein Musterstaat dritten Ranges sein könnte.[3] Das ganze Projekt erscheint ihm wohl als ein verwegenes Wagestück,[4] dessen Gelingen genau ebenso Glückssache sei, wie ein Wurf im Würfelspiel![5] Ja die ganze Erörterung wird wiederholt selbst als ein Spiel, wenn auch als „verständiges“ Spiel hingestellt, als edler

[1]) 745e: *ἐννοεῖν δὲ ἡμᾶς τὸ τοιόνδ' ἐστὶ χρεὼν ἐκ παντὸς τρόπου, ὡς τὰ νῦν εἰρημένα πάντα οὐκ ἄν ποτε εἰς τοιούτους καιροὺς ξυμπέσοι, ὥστε ξυμβῆναι κατὰ λόγον οὕτω ξύμπαντα γενόμενα ἄνδρας τε, οἳ μὴ δυσχερανοῦσι τὴν τοιαύτην ξυνοικίαν, ἀλλ' ὑπομενοῦσι χρήματά τε ἔχοντες τακτὰ καὶ μέτρια διὰ βίου παντὸς καὶ παίδων γενέσεις ἃς εἰρήκαμεν ἑκάστοις, καὶ χρυσοῦ στερόμενοι καὶ ἑτέρων ὧν δῆλος ὁ νομοθέτης προστάξων ἐστὶν ἐκ τούτων τῶν νῦν εἰρημένον, ἔτι δὲ χώρας τε καὶ ἄστεος, ὡς εἴρηκε, μεσότητάς τε καὶ ἐν κύκλῳ οἰκήσεις, πάντῃ σχεδὸν οἷον ὀνείρατα λέγων ἢ πλάττων καθάπερ ἐκ κηροῦ τινὰ πόλιν καὶ πολίτας.*

[2]) 746c: *ᾧ δὲ ἀδύνατόν τι ξυμβαίνει τούτων γίγνεσθαι, τοῦτο μὲν αὐτὸ ἐκκλίνειν καὶ μὴ πράττειν, ὅ τι δὲ τούτου τῶν λοιπῶν ἐγγύτατά ἐστι καὶ ξυγγενέστατον ἔφυ τῶν προσηκόντων πράττειν, τοῦτ' αὐτὸ διαμηχανᾶσθαι ὅπως ἂν γίγνηται.* Vgl. 805b.

[3]) 739a.

[4]) S. den Vergleich mit einem höchst gewagten Zug im Brettspiel ebd.

[5]) 968e: *τὸ λεγόμενον, ὦ φίλοι, ἐν κοινῷ καὶ μέσῳ ἔοικεν ἡμῖν*

Zeitvertreib, welcher über die Trübsal des Greisenalters hinweghilft.[1])

Wenn wir uns diese beiden Grundstimmungen vergegenwärtigen, die sich durch den gesamten Entwurf hindurchziehen, auf der einen Seite den heiligen Eifer „göttlicher Begeisterung", der ganz in der Idee der radikalen Weltverbesserung aufgeht und die ersehnten Ideale um jeden Preis verwirklicht sehen möchte, auf der anderen das geschärfte Gefühl des Alters für die in in der Schwäche der Menschennatur und in den Reibungswiderständen des Lebens selbst liegenden Schwierigkeiten der Ausführung, so wird uns eine weitere Eigentümlichkeit des Gesetzesstaates verständlich, die derselbe allerdings mit manchen anderen sozialistischen Systemen teilt: nämlich der Widerspruch zwischen der proklamierten Freiheitsidee und der Unterwerfung des ganzen individuellen Daseins unter eine bis ins äußerste Detail durchgeführte staatliche Bevormundung.

Der Bürger des Gesetzesstaates soll sich als ein **freier** Mann fühlen; die pädagogisch-didaktische Tendenz der gesamten Gesetzgebung ist darauf berechnet, daß die ideale sittliche Ordnung, welche hier verwirklicht werden soll, möglichst von innen heraus, aus der Harmonie der Einzelwillen, aus der innerlichen Einheit der Gesinnung der Bürger erblühe, daß die freie Selbstbestimmung den äußern Zwang des Gesetzes thatsächlich überflüssig mache. Trotzdem und trotz der naiven Zuversicht auf die unwiderstehlich überzeugende Kraft des Gesetzeswortes fehlt doch der rechte Glaube an die Möglichkeit einer solchen Freiheit. Obwohl jeder Einzelne weiß, daß er in einem Staate lebt, der ihm sein individuelles Glück, sein geistiges und materielles Wohlbefinden, wie kein anderer verbürgt, bedarf doch dieser Staat eines gewaltigen Beamtenheeres, einer in

---

κεῖσθαι, καὶ εἴπερ κινδυνεύειν περὶ τῆς πολιτείας ἐθέλομεν ξυμπάσης, ἢ τρὶς ἕξ, φασίν, ἢ τρεῖς κύβους βάλλοντας, ταῦτα ποιητέον.

[1]) 685a: *ἀλλὰ μὴν δεῖ γε ἡμᾶς τοῦτο ἐν τῷ νῦν σκοποῦντας καὶ ἐξετάζοντας περὶ νόμων, παίζοντας παιδιὰν πρεσβυτικὴν σώφρονα διελθεῖν τὴν ὁδὸν ἀλύπως, ὡς ἔφαμεν ἡνίκα ἠρχόμεθα πορεύεσθαι.* Vgl. 688b. 690d. 769a.

die persönlichsten Beziehungen eindringende Kontrolle, um des gesetzestreuen Verhaltens seiner Bürger sicher zu sein! Das Individuum wird in eine straff zentralistische Zucht genommen, welche der Freiheit der eigenen Entschließung die allerengsten Grenzen steckt. Dem Worte des Gesetzgebers, dessen Idealismus bei aller zur Schau getragenen „Sanftmut" etwas Starres, Hartes und Herrschsüchtiges hat, kommt ein raffiniert ausgedachtes System mechanischen Zwanges zu Hilfe, welches die Individuen mit unwiderstehlicher Gewalt zusammenschmiedet, ihr persönliches, wie ihr Familienleben, ihr Denken und Forschen, wie ihr künstlerisches und religiöses Empfinden, kurz ihr gesamtes äußeres und inneres Sein inhaltlich zu bestimmen und in die von dem Gesetzgeber gewünschte Richtung hinein zu zwingen sucht. Der ausgeprägt hierarchische Zug des Denkens, den der extreme Sozialismus seitdem nie wieder verleugnet hat, tritt uns hier in ganz besonders charakteristischer Form entgegen. Und ein solches Leben soll für den Kulturmenschen noch lebenswert, ja die Quelle des höchsten persönlichen Glückes sein!

Derselbe Mann, der individualistisch genug empfindet, um offen zuzugeben, daß, „wenn Alles nach Vorschriften geschehen sollte, das Leben, das ohnehin schon schwer genug, völlig unerträglich würde", derselbe Mann erscheint von einem unüberwindlichen Mißtrauen gegen jede Befreiung des Individuums von der Zwangsgewalt äußerer Normen beseelt. „Alles, was im Staate nach fester Ordnung und Satzung geschieht, bringt allen möglichen Segen, aber das gar nicht oder ungenügend Geordnete bringt meist einen Teil dieses Wohlgeordneten wieder in Verwirrung".[1] Als ob nicht gerade durch die äußerliche statutarische Regelung von Dingen, welche durchaus nur aus dem guten Willen der Einzelnen hervorgehen können, das ideale Ziel der ganzen Gesetzgebung in Frage gestellt würde! In der engen Sphäre, welche dieser platonische

[1] 780d: *πᾶν μὲν γάρ, ὅ τί περ ἂν τάξεως καὶ νόμου μετέχον ἐν πόλει γίγνηται, πάντα ἀγαθὰ ἀπεργάζεται, τῶν δὲ ἀτάκτων ἢ τῶν κακῶς ταχθέντων λύει τὰ πολλὰ τῶν εὖ τεταγμένων ἄλλα ἕτερα.*

Sozialstaat von solcher Regelung frei läßt, würde die geistige Spannkraft und Regsamkeit des Individuums, deren gerade dieser Staat zu seiner Erhaltung so notwendig bedürfte, systematisch gelähmt und untergraben; unter dem Zwange der Regulative, der ihn auf Schritt und Tritt begleitet, würde der Einzelne schwerlich zu jener Selbständigkeit des Charakters und Geistes gelangen, ohne welche die von Plato selbst gewünschte wahrhaft freie Selbstbestimmung überhaupt nicht möglich ist.

Es ist ein verhängnisvoller — freilich bis auf den heutigen Tag immer und immer wiederkehrender Irrtum —, zu glauben, daß bei der Lösung sozialer Aufgaben die private Initiative möglichst auszuschließen und durch Rechtsnormen und gesetzgeberische Technik zu ersetzen sei; ein Prinzip, das folgerichtig durchgeführt, die öffentlichen Institutionen zu einem geistlosen Mechanismus machen würde, der beständig der Direktion der Werkmeister bedürfte.

Gerade das Umgekehrte des genannten platonischen Satzes ist richtig! Nicht diejenige Organisation des Staates ist die idealste, welche das kunstreichste System der Regulative ausgebildet hat, sondern in welcher — unbeschadet der Lebensinteressen der Gesamtheit — der Zwang aus den menschlichen Beziehungen möglichst hat entfernt werden können. Je mehr die spontane Thätigkeit der Einzelnen oder der kleineren Kreise eine befriedigende Lösung der staatlichen und gesellschaftlichen Aufgaben erwarten läßt, um so besser! „Jede Minderung der spontanen Thätigkeit des Einzelnen ist Kraftverlust unter dem Gesichtspunkte der Gesamtheit und Verlust an Freude und eigentümlicher Bildung für den Einzelnen.“ [1])

Freilich ist gerade diese individuelle Bildung, die Mannigfaltigkeit individuellen Denkens und Empfindens ein Gegenstand des Mißtrauens für den sozialistischen Doktrinär, weil sie die Unterwerfung der Geister unter seine mit dem Anspruch auf alleinige Wahrheit verkündeten Satzungen in höchstem Grade erschwert, eine stete Quelle von Konflikten zwischen der starren Autorität dieser

[1]) Paulsen: Ethik S. 845.

absoluten Normen und dem Bewußtsein des Einzelnen werden muß. Um solchen Konflikten schon im Entstehen vorzubeugen und die für die Aufrechterhaltung des Systems unentbehrliche „Einheitlichkeit" der Gesinnung zu erzielen, sieht sich dieser Sozialismus zu der verhängnisvollen Konsequenz gedrängt, gerade in diejenigen Gebiete des menschlichen Daseins regulierend einzugreifen, welche durchaus individualisiert und persönlicher Natur sind, und deren Wert ganz wesentlich auf ihrer Individualisierung beruht, — die aber eben deshalb auch der Überwachung und Beeinflussung durch Gesetz und Polizei am wenigsten zugänglich sind: Die Gebiete geistigen Schaffens, moralischen und religiösen Empfindens, der Sitten und Lebensgewohnheiten des Hauses u. s. w.

Daß hier die geringste Überspannung staatlichen Zwanges wahrhaft verderblich und zerstörend wirken kann, daß das einseitige Ordnungsprinzip, von welchem Plato ausgeht, nichts weniger als geeignet ist, die erträumte Harmonie zwischen Staat und Individuum zu schaffen, das wird im Eifer der radikalen Weltverbesserung vollkommen verkannt. Was soll man vollends zu der ungeheuerlichen Verirrung sagen, Wissenschaft, Glauben, Forschung zur Staatssache machen zu wollen? Nichts könnte die Kulturwidrigkeit des doktrinären Sozialismus drastischer beleuchten, als diese Seite des platonischen Staatsideals. Das ist in der That die letzte Konsequenz, zu welcher der einseitig sozialistische Staat notwendig gelangen muß: die Knebelung aller Geistesfreiheit. Daß der moderne Sozialismus dies leugnet, ist nur ein Zeichen seiner Unklarheit oder Unwahrhaftigkeit. Die unerbittliche Logik und unbestechliche Wahrheitsliebe des antiken Denkers läßt hier keine Illusion aufkommen.

Um so größer ist freilich die Illusion, in der er selbst sich befindet. Er sieht nicht, daß sich in dieser Frage der extreme Sozialismus in einem ewigen Zirkel bewegt. Der einseitig sozialistische Staat *kann*, ohne seinen eigenen Bestand zu gefährden, unmöglich Freiheit des Denkens und Glaubens gewähren; seine innerste Natur treibt ihn dazu, auch das geistig-persönliche Leben

mit den Mitteln der allmächtigen Staatsgewalt zu regeln und zu beherrschen. Und doch lehrt andererseits die Geschichte auf tausend Blättern, daß dieses Bemühen ein erfolgloses sein muß, weil es mit den Lebensbedürfnissen des Kulturmenschen in einem unversöhnlichen Widerspruch steht.

Günstiger liegt die Sache für den platonischen Standpunkt auf *volkswirtschaftlichem* Gebiete. Im wirtschaftlichen Verkehr, in der wirtschaftlichen Produktion handelt es sich nicht entfernt in dem Grade, wie auf geistig-ethischem Gebiete um die Bethätigung des individuellen und persönlichen Lebens, sondern — in weitem Umfange wenigstes — um gleichartige und unpersönliche Thätigkeit. Wirtschaftliche Handlungen, wirtschaftliche Leistungen sind daher in ungleich größerem Umfang kontrollierbar und erzwingbar, als Meinungen, Überzeugungen und Lebensgewohnheiten, und demnach auch die Bedenken gegen staatliche Regulierung weit geringer.

Freilich ist hier eben deshalb die Versuchung zu einer *übermäßigen* Ausdehnung der Staatssphäre und der staatlichen Bevormundung eine besonders große. Und in der That ist auch Plato dieser Versuchung erlegen. Sein Ordnungsprinzip, welches „womöglich nichts ohne Aufsicht“ lassen möchte, ist selbst in seiner Anwendung auf das volkswirtschaftliche Gebiet eine großartige Verirrung. So recht er mit seiner Forderung hat, daß die Vernunft auch diese Dinge übersehen und beherrschen, sie nicht einfach dem blinden Zufall überlassen soll, so verkehrt ist es, daß er Zwang und Regulative, die ohne Schädigung der individuellen Energie doch immer mehr nur als Ausnahme und Nachhilfe eintreten können, auch hier zur *Regel* erhebt und an die Stelle eines lebendigen Organismus eine Maschine, einen von einer Stelle aus zu lenkenden **Mechanismus** setzt.

Die Art und Weise, wie im Gesetzesstaate alle sozialökonomischen Probleme von Staatswegen und von oben her gelöst werden, die planmäßig zentralisierte Staatsleitung von Produktion, Konsumtion und Verkehr, welche über die gesamte Volkswirtschaft wie über eine große Hauswirtschaft schaltet, die rücksichtlose Unterwer-

sung aller Individualwirtschaften unter ein System allgemeiner Normen, die nicht aus den Bedürfnissen der lebendigen Wirklichkeit, sondern aus den Abstraktionen einer absoluten Doktrin erwachsen sind, die abschreckenden polizeistaatlichen Mittel, mit denen diese ganze Politik der Zentralisation und Nivellierung ins Werk gesetzt wird, — all das kann doch gewiß nicht als ein wünschenswertes Ziel erscheinen, ganz abgesehen davon, daß nicht einmal die Möglichkeit der Durchführung erwiesen ist.

Es genügt doch nicht, wenn der Gesetzgeber auf dem Papier den Anteil bestimmt, der nach seinen theoretischen Überzeugungen den Grundbesitzern, Kaufleuten, Handwerkern u. s. w. am Volksvermögen und Einkommen gebührt! Er muß auch zeigen, wie der Apparat beschaffen sein und fungieren soll, der die systematische Regulierung aller Besitz- und Einkommensverhältnisse zu verwirklichen hat.

Darauf erwartet man vergeblich eine befriedigende Antwort. Plato begnügt sich, die Wahlen zu der betreffenden Behörde mit gewissen Kautelen zu umgeben und dieselbe mit weitgehenden Machtbefugnissen auszustatten. Als ob damit eine hinlängliche Bürgschaft für die genügende Durchführung der ihr gestellten unendlich schwierigen Aufgabe gegeben wäre! Nicht einmal dafür ist der Nachweis erbracht, wie es möglich sein soll, in einem Wirtschaftssystem, in welchem dem Haupthebel aller wirtschaftlichen Kraftäußerung, dem individuellen Interesse ein so unendlich bescheidener Spielraum zu seiner Bethätigung übrig bleibt, auch nur den ungestörten Fortgang und eine genügende Leistungsfähigkeit des Produktions- und Verkehrsprozesses zu erhalten. Solche Fragen lassen sich eben nicht so einfach bei Seite schieben, wie dies hier geschehen ist, — wenigstens dann nicht, wenn man Vorschläge für das praktische Leben machen will. Und darauf verzichtet ja Plato keineswegs, obwohl er die Frage der Ausführbarkeit als eine sekundäre behandelt.

Die hier geschilderte Gesetzgebung würde schon darum Gefahr laufen, ein toter Buchstabe zu bleiben oder in unlösbare Wider-

sprüche mit den thatsächlichen Verhältnissen zu geraten, weil sie in unerträglicher Weise schematisiert und generalisiert. In das ideale Schema seines Systems gebannt kennt Plato die Rücksichten nicht, welche der Gesetzgeber auf die Mannigfaltigkeit der Daseinsbedingungen menschlicher Wirtschaft, auf die Vielgestaltigkeit der Beziehungen zwischen den wirtschaftlichen Interessenkreisen zu nehmen hat. Er sieht nicht, daß jede Wirtschaftspolitik um so erfolgreicher sein wird, je mehr sie individualisiert, um so wirkungsloser, je mehr sie verallgemeinert.

Man vergegenwärtige sich nur das Agrarrecht des Gesetzesstaates, auf welchem der soziale Aufbau des ganzen Staatskörpers beruht! Dasselbe ist offenbar das Ergebnis einer Reaktion gegen die Zustände, wie sie sich in Platos Zeit im Zusammenhange mit der Mobilisierung des Grundeigentums, der Bodenzersplitterung und der Aufsaugung des Grundbesitzes durch das Geldkapital herausgebildet hatten. Das Urteil, das sich Plato auf Grund dieser lokalen Beobachtungen über die Erfordernisse einer rationellen Agrarpolitik gebildet hatte, wird echt doktrinär ohne weiteres zur Höhe einer allgemein gültigen Wahrheit erhoben. Das Kennzeichen einer gesunden Agrarverfassung kann von diesem Standpunkte aus nur die strengste Gebundenheit sein: Absolute Unteilbarkeit und Unveräußerlichkeit des Grundbesitzes, sowie ein die ungeteilte Vererbung und den wirtschaftlichen Bestand der Anwesen sicherndes Zwangserbenrecht. Damit soll die Panacee für die Heilung, beziehungsweise Verhütung der schlimmsten sozialen Krankheitserscheinungen gefunden sein! Daß die Stabilisierung einer gewissen Größe der Landgüter nur unter der Voraussetzung eines ganz bestimmten genau und gleichförmig festgehaltenen Betriebes richtig sein kann, daß eine schematische Festsetzung dieser Größe durch die Gesetzgebung niemals den Verschiedenheiten von Boden, Klima und Anbauverhältnissen genügend Rechnung tragen könnte, daß nicht der Gesetzgeber, sondern nur der Landwirt selbst am besten weiß, wie groß sein Gut sein muß, um der Volkswirtschaft die besten Dienste zu leisten — kurz, daß die ganze Frage der Freiheit und Gebunden-

heit des Grundeigentums überhaupt nur bedingt, d. h. nur für bestimmte Gegenden und mit Rücksicht auf die gegebenen Wirtschafts- und Kulturverhältnisse beantwortet werden kann,[1]) das kommt Plato nicht zum Bewußtsein.

Obgleich die Volkswirtschaft eines Staates, der in seiner Isolierung „sich selbst genügen" muß, notwendig alle Formen der landwirtschaftlichen Produktion, Viehzucht, Ackerbau und gartenmäßige Kulturen umfaßt und daher schon durch das Produktionsinteresse auf eine Individualisierung des Wirtschaftsrechtes hingewiesen ist, wird doch die ganze Agrarpolitik des Gesetzesstaates auf rein doktrinären Erwägungen und Schlagworten aufgebaut; und darnach wird das ganze agrarische Wirtschafts- und Verkehrsleben ohne Rücksicht auf die Verschiedenartigkeit der Existenzbedingungen in streng uniformer Weise geregelt, eine starre Unbeweglichkeit der einmal gegebenen Besitzverhältnisse erzwungen. Ebensowenig werden die schwerwiegenden sozialpolitischen, privat- und volkswirtschaftlichen Momente gewürdigt, welche auf dem Gebiete des Erwerbsrechtes einer doktrinären Gleichheitsmacherei entgegenstehen. Die Mißstände, welche die allgemeine und ausschließliche Durchführung der Individualsuccession (des Anerbenrechtes) unvermeidlich zur Folge haben würde, scheinen für den platonischen Sozialstaat nicht vorhanden zu sein. Über die Schwierigkeiten z. B., welche im Anerbenrecht die Gestaltung der Abfindungsnormen macht, hilft er sich mit einer ganz schablonenhaften Regelung der Frage hinweg. Der in der Natur dieses Rechtsinstitutes liegende Interessengegensatz zwischen Anerben und Geschwistern kommt hier so wenig zum Bewußtsein, der Gemeinsinn und die Überzeugung von der Notwendigkeit des Institutes ist eine so starke, daß zu Gunsten des Anerben die Erbanteile der Geschwister auf ein ganz kümmerliches Maß herabgedrückt werden können, ohne den Familienfrieden und die soziale Harmonie irgendwie zu stören! Ja der

[1]) Vgl. die schönen Ausführungen von Buchenberger: Agrarwesen und Agrarpolitik I, 431 ff.

leichtherzige Optimismus mit dem der Gesetzgeber hier der Entwicklung der Dinge entgegensieht, versteigt sich sogar zu der naiven Erwartung, daß die durch die Geschlossenheit des Grundbesitzes immer wieder von neuem notwendig werdende Abstoßung eines Teiles der nachwachsenden Generation sich ohne jeden Zwang werde bewerkstelligen lassen, daß die Enterbten in die Entfernung von der heimatlichen Erde sich allezeit freiwillig fügen würden! Welchen Wert Rechtsnormen haben, welche nur unter solchen utopischen Voraussetzungen realisierbar sind, bedarf keiner Ausführung. Hier gewinnt man in der That den Eindruck, als handle es sich um ein Spiel mit Wachsfiguren, nicht um Menschen, die von Leidenschaften und Interessen bewegt sind.

Und was für das Agrarwesen gilt, trifft auch für alle anderen Gebiete der Wirtschaftspolitik zu: Überall derselbe Geist der Schablone and der Schematisierung, welche den Dingen und Menschen, wie sie nun einmal in Wirklichkeit sind, fortwährend Gewalt anthut, und daher in der Praxis fast durchweg an unüberwindlichen technischen und psychologischen Schwierigkeiten scheitern würde. Die ideale Republik Magnesia würde ihrem „Gesetzgeber" wahrscheinlich dasselbe Schicksal bereitet haben, welches Cabet, der Erfinder, Gesetzgeber und Patriarch Ikariens erfuhr, der nach endlosen Streitigkeiten und allgemeiner Enttäuschung von seinen Ikariern vertrieben, von seinen Freunden verlassen in Armut und Einsamkeit gestorben ist! — So zeigt schon dieser erste Entwurf einer einseitig sozialistischen Organisation der Volkswirtschaft die Unfähigkeit des extremen Sozialismus, mit seinen einfachen logischen Formen der sozialen Probleme wirklich Herr zu werden. Ein Mißerfolg, der uns übrigens nicht abhalten darf, die großen und fruchtbaren Gedanken anzuerkennen, die doch auch hier keineswegs fehlen.

Man hat im Hinblick auf den „geschlossenen Handelstaat" von Fichte gesagt, derselbe sei der Erste gewesen, der die Moral in die Nationalökonomie einführte.[1]) In Wirklichkeit ist dies das

---

[1]) Schmoller: Zur Gesch. u. Lit. der Staatsw. 77. Manches von dem,

Verdienst des platonischen Staates, der gewiß nicht mit geringerer Energie als der Sozialstaat Fichtes, das hohe Ziel verfolgt, daß auch in allen ökonomischen Beziehungen immer mehr Recht und Billigkeit, Vertrauen und reelle Offenheit an die Stelle von Täuschung, Betrug und Schwindel trete.

Auch darin ist Plato ein Vorläufer Fichtes, daß er in den Grundzügen seines ökonomischen Systems Aufgaben zeichnet, die in der That als das wahre Ideal einer richtigen Ökonomie des Güterlebens anzuerkennen sind. Wenn die Wirtschaftspolitik des Gesetzesstaates ihr Augenmerk vor allem darauf richtet, daß die Bevölkerung nach den verschiedenen Erwerbszweigen richtig verteilt sei und daß die Ökonomie des Gattungslebens im Gleichgewicht mit der wirtschaftlichen Existenzmöglichkeit bleibe, so erscheint sie von einer richtigen Einsicht in die Grundbedingungen einer gesunden Volkswirtschaft geleitet. Ebenso ist ihr Bestreben, eine allzu große Ungleichheit des Besitzes zu verhüten, an und für sich ein durchaus berechtigtes. Wenn auch das gegenseitige Verhältnis der Stände in diesem Staate keineswegs idealen Anforderungen entspricht und die Lage der gewerbtreibenden Klasse z. B. eine geradezu unhaltbare und unerträgliche ist, darin liegt doch ein zukunftsreicher Gedanke, daß in einem gesunden Gemeinwesen die Bedingungen für die Existenz und das Gedeihen eines zahlreichen befriedigten, sittlich und politisch tüchtigen Mittelstandes vorhanden sein müssen, — als der besten Schutzwehr gegen das Entstehen einer Übermacht der Extreme, gegen Mammonismus und Pauperismus, Oligarchie und Ochlokratie und gegen die Tyrannis. Ein Gedanke, der durch die klassischen Ausführungen der aristotelischen Politik über die soziale Mission des Mittelstandes zum Gemeingut der politischen Wissenschaften geworden ist.[1] Mit Recht wird ferner in dem Gesetzesstaat der größte Wert darauf gelegt, daß der

was hier von Fichte gesagt wird, gilt wörtlich auch von Plato und ist daher auch im Text zum Teil wörtlich wiederholt worden.

[1]) Man vergißt gewöhnlich, daß Aristoteles auch hier platonische Ideen weiter ausführt.

Gang der wirtschaftichen Entwicklung ein möglichst sicherer sei, daß der Verkehrsprozeß sich möglichst regelmäßig und gleichmäßig gestalte, Wert- und Preisschwankungen und sonstige Hab und Gut des Einzelnen gefährdende Störungen immer seltener werden, daß endlich durch dies Alles ein möglichst hoher Grad von Sicherheit des Besitzes und der Existenz der Einzelnen erreicht werde. Das sind in der That wahre Aufgaben der wirtschaftlichen Thätigkeit jedes Volkes und Staates.

Worin Plato irrt, das sind — ähnlich wie bei Fichte, — die Mittel der Ausführung; und häufig besteht sein Irrtum nur darin, daß er unter dem Banne seines einseitigen Ordnungsprinzipes eine Aufgabe für den Staat in Anspruch nimmt, welche dieser nicht von sich aus lösen kann, sondern nur die Gesellschaft von dem Einzelnen aus, und wobei Staat und Recht höchstens mittelbare Beihilfe gewähren können.

Ja selbst die Mittel, welche Plato zur Herstellung gesunder sozialökonomischer Verhältnisse empfiehlt, sind wenigstens teilweise und unter der Voraussetzung, daß sie eben nur bedingte Geltung beanspruchen können, in hohem Grade beherzigenswert. Und ebenso verdienen die allgemeinen Gesichtspunkte, in denen diese Vorschläge ihren Rechtfertigungsgrund finden, die größte Beachtung.

Ein Agrarrecht z. B., welches die ungeteilte Erhaltung der Heimstätten im Erbweg sichert, kann unter Umständen sehr wohl durch das Bedürfnis der Produktion und im Interesse der Gesamtwohlfahrt des Volkes gefordert sein. Und daß in diesem Falle der Staat berufen ist, mit seiner Zwangsgewalt einzugreifen, daß es eine Illusion wäre, sich auf einen freiwillig richtigen Eigentumsgebrauch zu verlassen, das hat die Geschichte zur Genüge gezeigt.

Von wahrhaft vorbildlicher Bedeutung ist es, wie die Gesetzgebung des platonischen Gesetzesstaates den Grund und Boden als das Wertvollste proklamiert, was ein Volk sein Eigen nennt, wie sie den innigen Zusammenhang zwischen Bodenbesitz und Bodenwirtschaft einerseits und den wichtigsten Lebensinteressen des Volkes

andererseits erkennt und mit rücksichtsloser Energie das Recht des Staates geltend macht, dahin zu wirken, daß der Grundbesitz im Einklang mit den Bedürfnissen der Gesamtheit genutzt und bewirtschaftet werde. So wenig man sich mit dem Monopole der Vollbürger auf die Grundrente und mit dem Lose befreunden kann, welches den Bebauern des Bodens auferlegt wird, so sympathisch berührt es, daß das öffentliche Rechtsbewußtsein des Gesetzesstaates dieses Renteneinkommen nur in der Voraussetzung anerkennt, daß es von seinen Empfängern als die Grundlage für eine dem öffentlichen Wohle gewidmete rastlose Thätigkeit, für die Übernahme wichtiger öffentlicher Funktionen benützt wird, daß sie nicht faule Drohnen, sondern Männer der strengsten Arbeit und Pflichterfüllung sind.

Nicht minder vorbildlich ist die Art und Weise, wie aus diesen Grundanschauungen heraus alles Privateigentum zugleich unter den *öffentlich* rechtlichen Gesichtspunkt gestellt wird, wie insbesondere das Grundeigentum nirgends als ein bloß privatrechtliches, sondern als ein *sozial*rechtliches Institut aufgefaßt und behandelt wird. Während die rein individualistischen Privatrechtssysteme Inhalt und Umfang des Privateigentums einseitig durch den individuellen Willen des Eigentümers bestimmt werden lassen und durch die unvermeidlichen Ausnahmen, in denen sie das staatliche Eingreifen „im öffentlichen Interesse“ zulassen müssen, eine Art Kriegszustand zwischen öffentlichem und Privatrecht herbeiführen, wird hier der Privateigentumsordnung ein Rechtsprinzip zu Grunde gelegt, welches die dem Privateigentum zustehenden Rechte von vornherein so umgrenzt, wie es dem Bedürfnis der *Gemeinschaft* entspricht.

Es ist von höchstem Interesse, zu sehen, wie auch hier die Neuzeit da, wo sie mit einer sozialrechtlichen Gestaltung des Privateigentums wirklich Ernst macht, ganz von selbst den bereits von Plato vorgezeichneten Weg beschritten hat. Wenn in Platos Sozialstaat der Bürger sich stets vor Augen hält, daß er in seinem Grund und Boden ein „gemeinschaftliches Gut des ganzen Staates“ be-

wirtschaftet, so hat auch Justus Möser das Recht des staatlichen Eingreifens in die Bodenbesitzverteilung mit den ganz platonischen Worten motiviert: „Die Erde ist des Staates". Und die modernen Bestrebungen, an die Stelle des absoluten Privateigentumsrechtes und der üblichen römisch-rechtlichen Bestimmung desselben ein wahrhaft soziales Recht zu setzen, haben zur Aufstellung eines Eigentumsbegriffes geführt, nach welchem das (Ober-)Eigentum an Grund und Boden dem Gemeinwesen (Staat, Gemeinde u. s. w.) zustehen soll, dem Individuum dagegen nur ein abgeleitetes (allerdings vererbliches und veräußerliches) Recht. Ein Eigentumsbegriff, nach welchem das Individuum nicht mehr Recht hat, als ihm eben verliehen ist. Mit einem solchem Recht hofft man eine feste Grundlage zu gewinnen, von der aus Bodenwucher und Überschuldung des Grundbesitzes wirksamer zu bekämpfen wäre, während dies da, wo man an dem römisch-rechtlichen Eigentumsbegriff in seiner Anwendung auf Grund und Boden festhält, ohne Willkür und innere Widersprüche nicht möglich ist.

Es ist nicht Sache des Historikers, diese Konstruktion des Bodeneigentums als Erblehens auf ihre Haltbarkeit hin zu beurteilen. Die zu Grunde liegende allgemeine Idee aber wird er ganz und voll anerkennen müssen, weil sie sich als eine unabweisbare Forderung des geschichtlichen Lebens selbst herausgestellt hat, daß wir nämlich einen Eigentumsbegriff brauchen, welcher die Eventualität von gesetzlichen Beschränkungen der Verfügungsbefugnisse des Eigentümers und selbst von Verpflichtungen zu einem Thun, welche dem letzteren hinsichtlich der Benützung seines Eigentums auferlegt werden können, mit in sich aufnimmt.[1]) Dieser Forderung wird sich ein wahrhaft nationales und volkstümliches Recht auf die Dauer nimmermehr entziehen können, so sehr auch ein einseitiger Individualismus und Formalismus sich dagegen sträuben mag. Es würde einen verhängnisvollen Rückschritt zu

---

[1]) In dieser Beziehung stimme ich überein mit A. Wagner: Grundlegung (2) 580 und Pfizer: Soziales Recht (Allgem. Ztg. 1893 Beil. 55).

einer bereits vom Hellenentum überwundenen Rechtsauffassung bedeuten, wenn die Kodifikation des usus modernus Pandectarum, die man dem deutschen Volke als bürgerliches Gesetzbuch darzubieten beabsichtigt, wirkliches Recht würde!

Eine andere Idee von ungeheurer Tragweite ist das Prinzip der *Öffentlichkeit* des Geschäftslebens, das eines der wichtigsten Hilfsmittel der Wirtschaftspolitik des Gesetzesstaates bildet. So wenig an die extreme Durchführung dieses Prinzipes im Sinne Platos zu denken ist, *darüber* kann doch Zweifel bestehen, daß derselbe hier mit genialer Intuition einen Gedanken erfaßt hat, dem noch eine große Zukunft bevorsteht. Schon ist Vieles und Hochbedeutsames in dieser Richtung geschehen. Der moderne Staat fordert unbedingte Publizität für die Banken und Aktiengesellschaften, öffentliche Hypothekenbücher, offene über die Kreditbasis des Kaufmanns orientierende Handelsregister. Kurszettel und Dividendenberichte haben nicht bloß über die Betriebe, die sich der Form der Aktiengesellschaft bedienen, sondern auch über alle verwandten Betriebe und über den Ertragreichtum von Handel und Industrie überhaupt ein so ungeahntes Licht verbreitet, daß das Bedürfnis der Gesellschaft, genau und gut über das Thun und Treiben ihrer einzelnen Mitglieder unterrichtet zu sein, in hohem Grade gewachsen ist. Wir haben erkannt, daß die Möglichkeit, die besitzenden und namentlich die gewerbetreibenden Klassen ihrer *vollen* Leistungsfähigkeit entsprechend zu Opfern für soziale Reformen, zu staatlichen und sozialen Leistungen heranzuziehen, wesentlich davon abhängt, wieweit wir in der Offenlegung des gewerblichen Lebens fortzuschreiten vermögen. Auch der moderne Staat arbeitet an der stetigen Vervollkommnung einer amtlichen Statistik, welche unsere Einsicht in die Verhältnisse der Produktion, der Besitzes- und Einkommensverteilung stetig erweitert und vertieft und so ein immer wirksameres Hilfsmittel staatlicher Wohlfahrtspoltik werden wird.

All das muß man sich vergegenwärtigen, wenn man das hier geschilderte Gesellschaftsideal in seiner vollen geschichtlichen Bedeutung erkennen will. So vielfach die von Plato gewiesenen Wege

in Irrsal und Abgründe führen, immer gelangt man doch auch wieder auf lichte Höhen und zu Ausblicken, die „voll sind von Zukunft".

Vierter Abschnitt.

Das Fragment des aristotelischen Staatsideals.

Wie wir sahen, hatte die platonische Sozialphilosophie auf die Verwirklichung der letzten und äußersten Konsequenzen der sozialistisch organischen Auffassung von Staat und Gesellschaft zwar so gut wie verzichtet, dieselbe aber doch grundsätzlich als das Ideal festgehalten, zu welchem die Idee der Gemeinschaft mit logischer Notwendigkeit hindrängt. Bei Aristoteles wird der thatsächliche Verzicht zu einem prinzipiellen.

Obgleich auch er die Beurteilung der staatlichen Gebilde nach der Analogie physischer Organismen vollkommen billigt,[1] ist er doch nicht gewillt, diesen Vergleich mit Plato bis zu der Schlußfolgerung zu treiben, daß die durch die Konzentration alles Lebens in Einem Organ erzeugte Einheitlichkeit des physischen Organismus zugleich als das Prototyp für die idealste Form staatlicher Gemeinschaft zu betrachten sei. Für Aristoteles ist es von vornherein eine naturwidrige Überspannung des Gemeinschaftsprinzips, wenn Plato eine derartige Vereinheitlichung des sozialen Organismus für möglich oder auch nur für begehrenswert hält.

Aristoteles weist darauf hin, daß der Staat seiner Natur nach aus einer Vielheit besteht,[2] die nur in gewissen Beziehungen zur Einheit werden kann und soll,[3] weil sie aus Elementen zusammengesetzt ist, die unter sich verschieden sind; eine Verschieden-

---

[1]) S. oben S. 165.

[2]) Pol. I, 2, 4. 1261a: *πλῆθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις, γινομένη τε μία μᾶλλον οἰκία μὲν ἐκ πόλεως, ἄνθρωπος δ' ἐξ οἰκίας ἔσται.*

[3]) II, 2, 96. 1263b.

[4]) I, 2, 4. 1261a: *οὐ μόνον δὲ ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων.*

heit, welche die von Plato erträumte Einheitlichkeit des Fühlens, Denkens und Wollens unmöglich macht.

Wenn Plato die soziale Harmonie (*συμφωνία*) seines Idealstaates mit dem Zusammenklang der Töne vergleicht, so meint Aristoteles, eine Einheitlichkeit, wie die platonische, würde die Symphonie zur Monotonie, die rythmische Komposition zu einem einzigen Takt umwandeln[1]), d. h. statt des harmonischen Zusammenwirkens individuell verschiedener und gerade dank dieser Verschiedenheit nach gegenseitiger Ergänzung strebender lebendiger Kräfte, würde eine rein mechanische Einförmigkeit, eine leblose Monotonie entstehen, während doch die Harmonie nicht darin besteht, daß immer derselbe Ton, sondern im Einklang viele Töne angeschlagen werden.

Vortrefflich hat diese aristotelische Anschauung Montesquieu formuliert: „Was man die Einheit eines Staatskörpers nennt, — sagt er in der Schrift von den Ursachen der Größe und des Verfalles der Römer,[2]) — ist etwas sehr Zweideutiges. Die wahre Gestalt derselben ist eine Einheit der Harmonie, welche schafft, daß alle Teile, wie entgegengesetzt sie uns erscheinen mögen, zusammenwirken zum allgemeinen Wohl der Gesellschaft, wie in der Musik Dissonanzen sich auflösen in der Harmonie des Hauptakkords. Es ist damit, wie mit den Teilen des Universums, die ewig verknüpft sind durch die Aktion der einen und die Reaktion der anderen."

Wenn aber die individuelle Verschiedenheit der einzelnen Persönlichkeiten, aus denen die Gesellschaft sich zusammensetzt, eine Einheitlichkeit verbietet, in der — um mit Rodbertus[3]) zu reden — alles individuelle Leben zu sozialem Leben zusammenschmilzt

---

[1]) II, 2, 9b. 1263b: *ὥσπερ κἂν εἴ τις τὴν συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βάσιν μίαν.*

[2]) c. 9.

[3]) Der bekanntlich die platonische Idee des *μακράνθρωπος* am schärfsten formuliert hat, allerdings unter gleichzeitiger Übertragung des Begriffes vom Staat auf die Gattung. Vgl. Dietzel S. 45.

und die Gesellschaft personifiziert ist zu Einem Willen, Einer Einsicht, Einer Gewalt — das Analogon des Menschen", — so verbietet dieselbe Artverschiedenheit nach der Ansicht des Aristoteles auch die mechanische Nivellierung, welche der platonische Sozialismus durch die Aufhebung des Individualeigentums und der Einzelehe herbeizuführen sucht, um jene Einheitlichkeit auf die höchste Ausbildungsstufe zu erheben. Die Bedürfnisse der einzelnen Individuen und die Arten des Genusses, in denen es Befriedigung findet, sind überaus verschieden; und nicht minder ungleich sind die Leistungen und die Ansprüche, die der Einzelne eben auf Grund dieser Ungleichartigkeit der Arbeitsleistung zu stellen berechtigt ist.[1]) Eine Schwierigkeit, die auf Grundlage der Gütergemeinschaft niemals gelöst werden kann, ganz abgesehen davon, daß gerade die Gemeinschaft hier leicht zu einer Quelle von Entzweiungen werden kann, zu denen bei Individualwirtschaft und Individualbesitz kein Anlaß ist.[2])

Auch insofern wird die Gütergemeinschaft dem Individuum nicht gerecht, als „die von der Natur einem Jeden eingepflanzte" und eben darum berechtigte Liebe zu sich selbst das Verlangen nach Erwerb und Besitz persönlichen Eigentums naturgemäß in sich schließt. Die Abschaffung des Privateigentums würde den Menschen des „unsäglichen Genusses" berauben, den es für ihn hat, irgend etwas sein Eigen nennen zu können.[3]) Er würde überhaupt so vieler und so großer Güter verlustig gehen, daß es für ihn geradezu unmöglich sein würde, das Leben in einem solchen Zustande zu ertragen.[4])

---

[1]) II, 2, 2. 1263a.

[2]) Ebd. 3. Communio est mater discordiarium! Hobbes: De cive I, 6.

[3]) II, 2, 6. 1263a. *ἡδονὴ ἀμύθητος!*

[4]) II, 2, 9. 1263b: *ἔτι δὲ δίκαιον μὴ μόνον λέγειν ὅσων στερήσονται κακῶν κοινωνήσαντες, ἀλλὰ καὶ ὅσων ἀγαθῶν· φαίνεται δ'εἶναι πάμπαν ἀδύνατος ὁ βίος.* Wie Gierke angesichts dieser Ausführungen (a. a. O. S. 12) behaupten kann, daß Aristoteles seine ausführliche Polemik gegen

Mit der gleichen Entschiedenheit, mit der hier auf sozialökonomischem Gebiet vom Standpunkt des Individuums aus der Überspannung des sozialistischen Gedankens entgegengetreten wird, kommt das individualistische Moment zur Geltung bei der Haupt- und Grundfrage aller staatlichen Organisation, der Frage nach dem Träger und der Ausübung der Souveränität.

Vom Standpunkt des Ganzen aus, im Interesse der Einheitlichkeit des Staates und einer technisch möglichst vollkommenen Staatsthätigkeit ist es jedenfalls besser, wenn „immer dieselben herrschen“, als wenn die Träger der Amtsgewalt beständig wechseln. Aristoteles gibt dies ausdrücklich zu.[1] Trotzdem läßt er in seinem „besten Staat“ alle Bürger in regelmäßigem Wechsel zur Regierung und zu den Ämtern berufen werden. Und welches ist das Motiv? Ein entschieden individualistisches!

Unter den Vollbürgern des aristotelischen Idealstaates besteht in sozialökonomischer, wie in sittlich-intellektueller Hinsicht ein hohes Maß von Gleichheit. Darin schließt sich derselbe durchaus dem platonischen Gesetzesstaat an. Wie in diesem, so ist auch in ihm Bürger nur derjenige, welcher die volle Muße zur Entwickelung all' seiner Anlagen und zu hingebender politischer Thätigkeit besitzt, während die Bebauer des Bodens Leibeigene oder Hintersassen von ungriechischer Herkunft sind[2]) und ebenso, wie auch die handel- und gewerbetreibenden Klassen vom Bürgerrecht ausgeschlossen bleiben.[3]) Alle Bürger erfreuen sich der gleich gesicherten und ausreichenden wirtschaftlichen Existenz, indem Jeder einen gleich

die Frauen-, Güter- und Kindergemeinschaft durchweg nur auf das wahre Wesen und die wohlverstandenen Interessen des Ganzen stütze, nirgends aber das Recht der Persönlichkeit dagegen ins Treffen führe, ist mir unbegreiflich.

[1]) II, 1, 6. 1261a.

[2]) IV, 8, 5. 1329a f. 9.

[3]) Ebd. Die wirtschaftliche Arbeit geht ganz in dem Streben nach den Mitteln des Lebens auf, sie ermöglicht nicht das höhere Leben selbst, welches der führen muß, der das Leben des Staates mitleben will. Vgl. Bradley: Die Staatslehre des Aristoteles. D. bearb. von Imelmann S. 44 ff.

großen Anteil am Grund und Boden des Landes besitzt.[1]) Alle haben das gleiche Ziel und den gleichen Beruf: die Ausbildung zu höchster sittlicher und geistiger Tüchtigkeit, zu welcher der Staat ihnen in seinem für Alle gemeinsamen Erziehungs- und Unterrichtssystem die gleiche Möglichkeit gewährt.[2])

Die durchschnittliche Gleichwertigkeit nun der Individuen als Menschen und Bürger, welche der beste Staat auf diese Weise zu erzielen hofft, wird bei Aristoteles zum Ausgangspunkt für die Behandlung des ganzen Verfassungsproblems. Nicht einseitig aus dem Recht und dem Interesse des Ganzen leitet er bei der Konstruktion der Verfassung des besten Staates seine Deduktionen ab; er geht vielmehr aus von der angedeuteten Gleichwertigkeit der Individuen und ihrem daraus abgeleiteten Anspruch auf die gleiche Beteiligung Aller an der Herrschaft.

Wo alle Bürger in wesentlichen Stücken von gleicher Beschaffenheit erscheinen, wie es im besten Staate in Beziehung auf allgemeine Bürgertugend der Fall ist, da fordert die *Gerechtigkeit*, kraft deren Gleichen Gleiches zu teil werden muß,[3]) daß Alle ohne Unterschied an der Herrschaft Anteil erhalten, mag dies nun für die Ausübung derselben ein Vorzug oder ein Nachteil sein.[4])

Nicht minder bezeichnend für die individualistische Tendenz

---

[1]) Nach demselben Prinzip, wie im platonischen Gesetzesstaat, besitzt Jeder ein Grundstück in der Nähe der Stadt und eines nach der Landesgrenze zu. IV, 9, 7b. 1330a.

[2]) Über diese vom 7.—21. Lebensjahre dauernde staatliche Erziehung s. weiter unten.

[3]) III, 5, 8. 1280a: *οἷον δοκεῖ ἴσον τὸ δίκαιον εἶναι καὶ ἔστιν, ἀλλ' οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἴσοις.*

[4]) II, 1, 6. 1261a: *δῆλον ὡς τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ βέλτιον ἄρχειν εἰ δυνατόν· ἐν οἷς δὲ μὴ δυνατὸν διὰ τὸ τὴν φύσιν ἴσους εἶναι πάντας, ἅμα δὴ καὶ δίκαιον, εἴτ' ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον τῷ ἄρχειν, πάντας αὐτοῦ μετέχειν κτλ.* Auch das wird von Gierke völlig ignoriert, wenn er meint, daß im aristotelischen Staat überall *lediglich* von der Gemeinschaft aus und um der Gemeinschaft willen das individuelle Recht zugeteilt und bemessen wird. (A. a. O. S. 18.)

dieser Organisation ist der Hinweis darauf, daß die genannte Gleichheitsidee zugleich der *allgemeinen* Anschauungsweise entspreche.[1] In *dieser* Hinsicht besteht zwischen dem Verfassungsprinzip des besten Staates und dem der Oligarchie, wie der Demokratie kein Unterschied. Und es wird ausdrücklich anerkannt, daß eben durch dies Prinzip auch die letzteren Staatsformen „sich der wahren Gerechtigkeit nähern". Wenn ihnen das nur bis zu einem gewissen Grade gelingt und sie nicht die ganze und volle Gerechtigkeit erfassen,[3] so liegt dies nur daran, daß die Vertreter der Oligarchie wie der Demokratie sich über das, was die Einzelnen gleich oder ungleich macht, in einer Täuschung befinden. Jene glauben, wenn gewisse Individuen in Einer Hinsicht ungleich seien, nämlich an Besitz, so seien sie damit überhaupt schon ungleich, — die Demokraten dagegen, wenn dieselben in Einem Punkte gleich seien, nämlich in Beziehung auf persönliche Freiheit, so seien sie damit schon überhaupt gleich. Der beste Staat dagegen hat den richtigen Maßstab gefunden für das, was die Gleichheit oder Ungleichheit der Menschen ausmacht, auf die es bei Verteilung der Rechte und Güter im Staate ankommt.[4] In dieser richtigen Bestimmung des *Inhalts* des Gleichheitsprinzips, nicht in Beziehung auf den grundsätzlichen Ausgangspunkt selbst unterscheidet er sich von den unvollkommenen Staatsordnungen der Wirklichkeit.

Allerdings werden mit Rücksicht auf den Staatszweck im besten Staat die Ämter, überhaupt öffentliche Funktionen, nicht

---

[1]) III, 7, 1. 1282b: *δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μέχρι γέ τινος ὁμολογοῦσι τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν (τὶ γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον, καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσον εἶναι φασίν).*

[2]) III, 5, 8. 1280a: *ληπτέον δὲ πρῶτον τίνας ὅρους λέγουσι τῆς ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας, καὶ τί τὸ δίκαιον τό τε ὀλιγαρχικὸν καὶ δημοκρατικόν· πάντες γὰρ ἅπτονται δικαίου τινός, ἀλλὰ μέχρι τινὸς προέρχονται καὶ λέγουσιν οὐ πᾶν τὸ κυρίως δίκαιον.*

[3]) III, 5, 9. 1280a.

[4]) III, 7, 1. 1282b: *ποίων δ' ἰσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν. ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικήν.*

Allen ohne Unterschied, sondern erst den Männern im reiferen Lebensalter zugänglich, welches dem Staate eine größere Bürgschaft für Wissen und Können gewährt,[1]) allein gerade darin liegt auch wieder nur eine Verwirklichung des Gleichheitsprinzips, welches eben jedem das ihm Gebührende gewährt und daher die durch den Altersunterschied bedingte Verschiedenheit der Leistungsfähigkeit notwendig mit berücksichtigen muß. Auch ist diese Scheidung eine naturrechtlich begründete. Denn sie entspricht dem von der Natur selbst geschaffenen Gegensatz zwischen zwei Generationen, von denen es der älteren geziemt, zu befehlen, der jüngeren zu gehorchen. Daher empfindet es auch Niemand als eine Rechtsverletzung, um seiner Jugend willen gehorchen zu müssen, zumal, wenn er weiß, daß er selbst einst den Ehrenvorzug, zu befehlen, erhalten wird, sobald er das geeignete Alter erreicht hat.[2]) Und das ist eben im besten Staate der Fall. Denn das Gleichheitsprinzip ist hier so strenge durchgeführt, daß die durch ihr Alter zum Amt Befähigten und insofern einander Gleichen stets einander weichen müssen, d. h. daß kein Amt dauernd in derselben Hand bleibt, sondern bald diesem, bald jenem Bürger zugänglich wird. „Alle haben in gleicher Weise Anteil am abwechselnden Herrschen und Beherrschtwerden.“[3])

---

[1]) IV, 8, 4. 1229a. Erst nach Ablauf des dienstpflichtigen Lebensalters, also wohl erst mit dem 50. Lebensjahre erlangt der Bürger Zutritt zur Volksversammlung, zum Geschwornengericht, die Fähigkeit zur Bekleidung eines Amtes. Dem höchsten Alter bleibt die Sorge für den Kultus vorbehalten. Da der Geist ebenso altert, wie der Körper (II, 6, 17. 1271a), so können die Greise so wenig wie dem *μέρος ὁπλιτικόν*, dem *μέρος βουλευτικόν* mehr angehören. Sie finden als Priester einen angemessenen „Ruheposten“ (*ἀνάπαυσιν*). IV, 8, 6. 1329a.

[2]) IV, 13, 3 f. 1332b: *λείπεται τοίνυν τοῖς αὐτοῖς μὲν ἀμφοτέροις ἀποδιδόναι τὴν πολιτείαν ταύτην, μὴ ἅμα δέ, ἀλλ' ὥσπερ πέφυκεν, ἡ μὲν δύναμις ἐν νεωτέροις, ἡ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις ἐστίν· οὐκοῦν οὕτως ἀμφοῖν νενεμῆσθαι συμφέρει καὶ δίκαιον· ἔχει γὰρ αὕτη ἡ διαίρεσις τὸ κατ' ἀξίαν.*

[3]) II, 1, 6. 1261b: *οἱ μὲν γὰρ ἄρχουσιν οἱ δ' ἄρχονται [κατὰ μέρος] ὥσπερ ἂν ἄλλοι γενόμενοι, καὶ τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἀρχόντων ἕτεροι*

Mit der Anerkennung des Gleichheitsprinzipes ist übrigens nur ein Teil der Ansprüche befriedigt, welche vom Standpunkte des Individuums aus an den Staat gestellt werden. An derselben Stelle, wo Aristoteles die Naturgewalt betont, welche die Menschen instinktiv in die staatliche Gemeinschaft hineinzwingt, fügt er die bedeutsamen — noch keineswegs hinlänglich gewürdigten — Worte hinzu: „Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß nicht auch der gemeinsame Nutzen sie zusammenführt, insofern ja auf jeden Einzelnen ein Anteil an der Vervollkommnung und Glückseligkeit des Daseins kommt, (welches eben nur im Staate erreichbar ist.) Vielmehr ist dies gerade das eigentliche Ziel, welches sie alle in Gemeinschaft und jeder Einzelne (in der staatlichen Vereinigung) verfolgen.“[1] Das Streben nach Glück, nach Lust im weitesten Sinne des Wortes ist für Aristoteles ein alles durchdringender Naturtrieb. „Ganz augenscheinlich flieht die Natur das Schmerzhafte und begehrt das Angenehme.“[2] — Das Mittel aber zur idealsten Befriedigung dieses Strebens nach dem „εὖ ζῆν“ ist die Verfassung des besten Staates.[3])

ἑτέρας ἄρχουσιν ἀρχάς. — IV, 13, 2. 1332b: *διὰ πολλὰς αἰτίας ἀναγκαῖον πάντας ὁμοίως κοινωνεῖν τοῦ κατὰ μέρος ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι. τό τε γὰρ ἴσον* [*καὶ τὸ δίκαιον* nach Susem. Ergänzung] *ταὐτὸν τοῖς ὁμοίοις καὶ χαλεπὸν μένειν τὴν πολιτείαν τὴν συνεστηκυῖαν παρὰ τὸ δίκαιον.* Vgl. III, 4, 6. 1279a: *διὸ καὶ τὰς πολιτικὰς ἀρχάς, ὅταν ᾖ κατ' ἰσότητα τῶν πολιτῶν συνεστηκυῖα καὶ καθ' ὁμοιότητα, κατὰ μέρος ἀξιοῦσιν ἄρχειν. πρότερον μέν, ᾗ πέφυκεν, ἀξιοῦντες ἐν μέρει λειτουργεῖν καὶ σκοπεῖν τινα πάλιν τὸ αὐτοῦ ἀγαθόν, ὥσπερ πρότερον αὐτὸς ἄρχων ἐσκόπει τὸ ἐκείνου συμφέρον.*

[1]) III, 4, 3. 1278b: *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ κοινῇ συμφέρον συνάγει, καθ' ὅσον ἐπιβάλλει μέρος ἑκάστῳ τοῦ ζῆν καλῶς; μάλιστα μὲν οὖν τοῦτ' ἐστὶ τέλος, καὶ κοινῇ πᾶσι καὶ χωρίς.*

[2]) Nic. Eth. 1157b 16. Mit Recht bemerkt dazu Eucken (Aristoteles Urteile über die Menschen. Archiv f. G. der Phil. III 546), daß uns von Aristoteles nirgends zugemutet werde, auf dieses Streben zu verzichten.

[3]) Pol. IV, 12, 2. 1331b: *ὅτι μὲν οὖν τοῦ τε εὖ ζῆν καὶ τῆς εὐδαιμονίας ἐφίενται πάντες, φανερόν, ἀλλὰ τούτων τοῖς μὲν ἐξουσία τυγχάνειν, τοῖς δέ οὔ, διά τινα φύσιν ἢ τύχην . . ., οἱ δ' εὐθὺς οὐκ ὀρθῶς*

Kann das individuelle Interesse klarer zum Ausdruck gebracht werden? Der Trieb des Individuums nach Erhaltung und Glückseligkeit ist es, dessen Befriedigung durch den Staat als das Ziel der Natur selbst erscheint. Derselbe Trieb, der die niedrigeren Formen menschlicher Gemeinschaft, Familie und Gemeinde erzeugt hat, führt die Menschen zu einem umfassenden staatlichen Verband zusammen, weil erst der Staat die möglichst vollkommene Erreichung ihrer Lebenszwecke verbürgt.[1]) Daher erscheinen auch diejenigen staatlichen Institutionen, welche den Wohlfahrtszweck befriedigen, als gerecht, diejenigen, welche ihm widersprechen, als ungerecht.

Das Verlangen nach Glückseligkeit, „die ja das höchste Gut ist," beherrscht so sehr alles Leben und Streben der Menschen im Staat, daß man geradezu sagen kann: In ihm ist die letzte Ursache davon zu suchen, daß es verschiedene Formen von Staat und von Staatsverfassung gibt. „Denn indem die Menschen auf verschiedene Weise und mit verschiedenen Mitteln jenem Zwecke nachjagen, rufen sie dadurch auch eine Verschiedenheit der Lebensrichtungen und der Staatsverfassungen hervor."[2]) Das Kriterium des besten Staates aber wird demgemäß darin bestehen, daß er seine Bürger auf den r i c h t i g e n Pfad zum Glücke führt und so eben das erreicht, was die anderen mehr oder minder vergeblich erstreben. Wie die wahre Gleichheit, so verwirklicht er auch das wahre Glück.

ζητοῦσι τὴν εὐδαιμονίαν, ἐξουσίας ὑπαρχούσης. ἐπεὶ δὲ τὸ προκείμενόν ἐστι τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἰδεῖν, αὕτη δ' ἐστὶ καθ' ἣν ἄριστ' ἂν πολιτεύοιτο πόλις, ἄριστα δ' ἂν πολιτεύοιτο καθ' ἣν εὐδαιμονεῖν μάλιστα ἐνδέχεται τὴν πόλιν· δῆλον ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν δεῖ, τί ἐστι, μή λανθάνειν.

[1]) III 5, 14. 1281b: *πόλις δὴ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους <χάριν>· τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς.* Vgl. IV, 7, 2b. 1328a: *ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστι τῶν ὁμοίων, ἕνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης.*

[2]) IV, 7, 3. 1328a: *ἐπεὶ δ' ἐστὶν εὐδαιμονία τὸ ἄριστον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσίς τις τέλειος, συμβέβηκε δὲ οὕτως, ὥστε τοὺς μὲν ἐνδέχεσθαι μετέχειν αὐτῆς τοὺς δὲ μικρὸν ἢ μηδέν, δῆλον ὡς τοῦτ' αἴτιον τῷ γίνεσθαι πόλεως εἴδη καὶ διαφορὰς καὶ πολιτείας πλείους· ἄλλον γὰρ τρόπον καὶ δι' ἄλλων ἕκαστοι τοῦτο θηρεύοντες τούς τε βίους ἑτέρους ποιοῦνται καὶ τὰς πολιτείας.*

In ihm ist es in der That „mit jedem Einzelnen aufs Beste bestellt, führt ein Jeder ein glückliches Leben.“[1])

Ja dieser individualistische Ideengang wird von Aristoteles so weit verfolgt, daß da, wo eine weitgehende Gleichheit zwischen den einzelnen Bürgern besteht, — wie in der Vollbürgerschaft des besten Staates, — ein Recht auf möglichst gleichmäßige Befriedigung ihres Glücksstrebens anerkannt wird. Das äußere materielle Substrat eines glücklichen Daseins, der Besitz, ist unter sie gleich verteilt, nicht bloß, weil es im Interesse der Erhaltung des Staates ist,[2]) sondern ebensosehr deshalb, weil es die Gleichheit und damit die Gerechtigkeit so erfordert.[3]) „Die Glieder der staatlichen Gemeinschaft verdienen entweder gar nicht den Namen von Staatsbürgern oder aber sie müssen auch alle den Mitgenuß an den Vorteilen derselben haben.“[4])

Trifft auf diese Anschauung nicht in gewissem Sinne eben das zu, was man neuerdings als spezifisches Kennzeichen eines individualistischen Kommunismus hingestellt hat?[5]) Verlangt nicht Aristoteles ebenso wie dieser Kommunismus, daß der Staat für die Individuen Ursache eines bestimmten Lebensinhaltes werde, ein Gemeingut, an dessen realen Nutzungen alle Individuen einen

[1]) IV, 2, 3. 1324a: *ὅτι μὲν οὖν ἀναγκαῖον εἶναι πολιτείαν ἀρίστην ταύτην καθ' ἣν τάξιν κἂν ὁστισοῦν ἄριστα πράττοι καὶ ζῴη μακαρίως, φανερόν ἐστιν.* Vgl. II, 1, 1. 1260b: *ἐπεὶ προαιρούμεθα θεωρῆσαι περὶ τῆς κοινωνίας τῆς πολιτικῆς, τίς κρατίστη πασῶν τοῖς δυναμένοις ζῆν ὅτι μάλιστα κατ' εὐχήν κτλ.* — IV, 1, 1. 1328a: *ἄριστα γὰρ πράττειν προσήκει τοῖς ἄριστα πολιτευομένοις ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς, ἐὰν μή τι γίνεται παράλογον.*

[2]) Wegen der größeren Einmütigkeit gegen auswärtige Feinde.

[3]) IV, 9, 8. 1330a: *τό τε γὰρ ἴσον οὕτως ἔχει καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ πρὸς τοὺς ἀστυγείτονας πολέμους ὁμονοητικώτερον κτλ.*

[4]) III, 5, 1b. 1279a: *ἢ γὰρ οὐ πολίτας φατέον εἶναι τοὺς μετέχοντας, ἢ δεῖ κοινωνεῖν τοῦ συμφέροντος.*

[5]) Dietzel a. a. O. S. 9 ff. In dieser Auffassung lag sogar die Versuchung zu einer übermäßigen Betonung des individualistischen Moments. Das beweist recht drastisch die Ethik des Aristotelikers Eudemos. Vgl. z. B. VIII, 10, 1242.

gleichen Anteil haben sollen, ein gleiches Mittel für Alle zur möglichst gleichen Befriedigung der Interessen Aller? Wird nicht auch hier aus der Gleichwertigkeit der Individuen direkt ein Anspruch auf ein bonheur commun gefolgert? Daß der Kreis der Individuen, für welche diese letztere Deduktion gilt, ein beschränkter ist, weil die im besten Staate erstrebte Glückseligkeit von vorneherein nur für die Bürger desselben erreichbar erscheint, macht doch für die *prinzipielle* Auffassung keinen Unterschied. Die ganze Schlußfolgerung ist darum nicht minder individualistisch. Und ebensowenig verliert sie diesen Charakter dadurch, daß das Glücksziel hier ein hohes und ideales und ein wesentlich anderes ist, als der vulgäre Hedonismus, um den es sich bei jenem Kommunismus handelt.

Insofern besteht allerdings ein bedeutsamer Unterschied, als Aristoteles natürlich sehr weit von der *einseitigen* und ausschließlichen Deduktion aus dem Individualinteresse entfernt ist, wie sie die eben nur im Individualismus wurzelnde Anschauungsweise jenes modernen Kommunismus kennzeichnet. Mit der Deduktion aus dem Einzelinteresse geht überall diejenige aus dem *Sozial*interesse Hand in Hand.

Wenn der Staat den Anspruch des Individuums auf die Befriedigung seines Gleichheits- und Glücksstrebens anerkennt, so thut er dies nicht allein deswegen, weil er damit eben dem Einzelnen gerecht wird, sondern zugleich im Interesse des *Ganzen*, weil diese Gerechtigkeit gegenüber dem Einzelnen zugleich „ein Gut für den Staat und dem Gemeinwohle förderlich“ ist.[1]) Der Staat selbst „*will* möglichst aus gleichen oder ähnlichen Gliedern bestehen“,[2]) er *will* eine Herrschaft über Freie und möglichst Gleiche sein.[3])

---

[1]) III, 7, 1. 1282b: ἔστι δέ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον.

[2]) S. die Erörterung über den Mittelstand VI, 9, 6. 1295b.

[3]) I, 2, 21b. 1255b: ἡ δὲ πολιτικὴ (ἀρχὴ) ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή. Vgl. IV, 7, 2b. 1328: ἡ δὲ πόλις κοινωνία τίς ἐστι τῶν ὁμοίων, ἕνεκεν δὲ ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης.

Denn nur zwischen solchen ist jene „Befreundung" möglich, welche die Grundlage jeder wahren Gemeinschaft und insbesondere der „vollendetsten und höchsten" der staatlichen Gemeinschaft ist.[1])

Wenn ferner der beste Staat allen Bürgern das gleiche Recht der Mitbestimmung gewährt, so thut er dies nur, indem er ihnen zugleich Pflichten auferlegt. Er weiß, daß hier „Jeder die ihm gestellte Aufgabe gut erfüllen wird," weil im besten Staate jeder Einzelne mit der individuellen Tüchtigkeit zugleich die des guten Bürgers verbindet, der die Fähigkeit und den Willen hat, sich regieren zu lassen und zu regieren zum Zwecke eines Lebens in geistiger und sittlicher Tüchtigkeit.[2]) Auch fühlen sich hier die Einzelnen nirgends in einem Gegensatz zum Ganzen, sondern stets als lebendige Glieder der Gemeinschaft. Alle Erziehung ist darauf gerichtet, dieses Gemeinschaftgefühl zu entwickeln, damit der Staat — unbeschadet seiner natürlichen Vielheit — in sich Eins werde.[3]) Und wenn es auch zur Herstellung dieser Gemeinschaft und Einheit nicht des Kommunismus bedarf, so wird doch bei den Bürgern des besten Staates eine so vollkommene „Ausgleichung der Begierden"[4]), eine so intensive soziale Gesinnung vorausgesetzt, daß Keiner mehr sein und mehr haben will, als der Andere,[5]) daß aller Besitz — wenn auch Privateigentum — so doch „durch den Nießbrauch zum Gemeingut" gemacht wird.[6]) Sogar das Grund-

[1]) VI, 9, 5. 1295b heißt es von den „entarteten" Staaten: *ὥσθ' οἳ μὲν ἄρχειν οὐκ ἐπίστανται ἀλλ' ἄρχεσθαι δουλικὴν ἀρχήν, οἳ δ' ἄρχεσθαι μὲν οὐδεμιᾷ ἀρχῇ, ἄρχειν δὲ δεσποτικὴν ἀρχήν. γίνεται οὖν δούλων καὶ δεσποτῶν πόλις, ἀλλ' οὐκ ἐλευθέρων, καὶ τῶν μὲν φθονούντων τῶν δὲ καταφρονούντων· ἃ πλεῖστον ἀπέχει φιλίας καὶ κοινωνίας πολιτικῆς· ἡ γὰρ κοινωνία φιλικόν.* Vgl. I, 1. 1. 1252a. I, 1, 8. 1252b.

[2]) III, 7, 9. 1284a: *ὁ δυνάμενος καὶ προαιρούμενος ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν πρὸς τὸν βίον τὸν κατ' ἀρετήν.* Vgl. III, 12, 1. 1288a. III, 2, 3. 1276b.

[3]) II, 2, 10. 1263b. S. oben S. 177 Anmerk. 1.

[4]) II. 4, 5b. 1266b.

[5]) II, 4, 12. 1267b.

[6]) II, 2, 5. 1263a. S. oben S. 55.

prinzip der sozialen Ethik Platos, daß der Bürger selber „nicht sich, sondern dem Staate gehört", wird, wie wir sahen, von Aristoteles wörtlich wiederholt.[1]) Und ebenso wird aus der Anschauung, daß die Stellung des Einzelnen im Staate die eines Gliedes im Organismus ist, hier wie dort der Schluß gezogen, daß „die richtige Fürsorge für den Einzelnen (als Glied des Staates) immer nur diejenige ist, welche dabei die für das Ganze im Auge hat."[2])

Allerdings meint dies Aristoteles ebensowenig wie Plato in dem Sinne, daß das Individuum sich nur noch als Organ des Staatsinteresses fühlen und gänzlich aufhören soll, sich selbst Zweck zu sein. Für eine Staatsauffassung, die in der Anerkennung des Individualinteresses so weit geht, wie die aristotelische, kann eben der Einzelne unmöglich nur um eines Ganzen willen da sein, welches ohne Rücksicht auf Wohl und Wehe des Individuums seiner eigenen Vollendung zustrebt. Wenn daher hier auch die Gemeinschaft den Einzelnen als dienendes Organ in Pflicht nimmt, so geschieht dies nicht, weil für sie allein die Gesellschaft Zweck, das Individuum nur Mittel, das soziale Ganze Alles, das Individuum nichts ist, vielmehr darf jeder Bürger des besten Staates überzeugt sein, daß er, indem er den Zwecken des Ganzen dient, zugleich die eigenen Lebensziele am besten fördert.

Genau so, wie im platonischen Staat löst sich im besten Staate des Aristoteles der Gegensatz von Individualismus und Sozialismus in einer höheren Einheit auf, in der Koinzidenz des Individual- und des Sozialinteresses. Der Endzweck der staatlichen Gemeinschaft, — die Glückseligkeit, welche in der vollendeten Bethätigung geistiger und sittlicher Tüchtigkeit besteht, — ist hier wirklich ein und der nämliche, wie der des individuellen Daseins.[3])

---

[1]) S. oben S. 165.

[2]) V, 1, 2. 1337a: *ἡ δ' ἐπιμέλεια πέφυκεν ἑκάστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐπιμέλειαν.*

[3]) IV, 15, 16. 1334a: *ἐπεὶ δὲ τὸ αὐτὸ τέλος εἶναι φαίνεται καὶ*

Daher ist das, was für den Staat das Beste ist, zugleich auch das Beste für den Einzelnen und umgekehrt (*ταὐτὰ γὰρ ἄριστα καὶ ἰδίᾳ καὶ κοινῇ*).[1] Und wenn es, wie im vollkommenen Staat, dem Gesetzgeber gelingt, diese Überzeugung den Seelen der Menschen einzuflößen,[2] kann sich der Einzelne kein anderes Ziel stecken, als die Gesamtheit. Das „Interesse Aller" (intérêt de tous, der *πάντες ὡς ἕκαστος*!) findet hier ebenso seine Befriedigung, wie das Interesse der Gemeinschaft als solcher (intérêt general, der *πάντες ὁμοίως*!). „Es ist undenkbar, daß das Ganze glückselig sei, wenn nicht von Allen oder doch den Meisten oder bestimmten Teilen[3]) das Gleiche gilt. Denn mit der Glückseligkeit ist es nicht, wie mit der geraden Zahl: diese kann recht wohl dem Ganzen zukommen, während keiner von den Teilen eine solche ausmacht, aber bei der Glückseligkeit ist so etwas unmöglich."[4] — Wenn daher „die beste Verfassung diejenige ist, durch welche der Staat am glücklichsten wird,[5] so ist diese Glückseligkeit zugleich diejenige aller Bürger.[6]

Man sieht, so entschieden Aristoteles das Recht der Gemeinschaft und die Pflicht des Individuums ihr gegenüber zur Geltung

κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τὸν αὐτὸν ὅρον ἀναγκαῖον εἶναι τῷ τε ἀρίστῳ ἀνδρὶ καὶ τῇ ἀρίστῃ πολιτείᾳ κτλ.

[1]) IV, 13, 13. 1333b. Vgl. Nic. Eth. I, 2, 1094b7: . . . *ταὐτόν ἐστιν* (sc. *τὸ ἀγαθόν*) *ἑνὶ καὶ πόλει.*

[2]) *τὸν νομοθέτην* — fährt Aristoteles an der eben gen. Stelle der Politik fort — *ἐμποιεῖν δεῖ ταῦτα ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων.* Ganz wie Plato!

[3]) D. h. den für den Staat überhaupt als konstitutive Elemente in Betracht kommenden Teilen, wie es die Vollbürger des besten Staates sind, die allein als „wahrhafte" Teile des Staates gelten. Nur sie allein können ja der Glückseligkeit teilhaftig werden, welche der Zweck des Staates ist.

[4]) II, 2, 16. 1264b: *ἀδύνατον δὲ εὐδαιμονεῖν ὅλην* (*τὴν πόλιν*) *μὴ τῶν πλείστων ἢ πάντων μερῶν ἢ τινῶν ἐχόντων τὴν εὐδαιμονίαν.*

[5]) IV, 8, 2. 1328b: *αὕτη* (sc. *ἡ ἀρίστη πολιτεία*) *ἐστὶ καθ' ἣν ἡ πόλις ἂν εἴη μάλιστ' εὐδαίμων.*

[6]) IV, 8, 5. 1329a: *εὐδαίμονα δὲ πόλιν οὐκ εἰς μέρος τι βλέψαντες δεῖ λέγειν αὐτῆς, ἀλλ' εἰς πάντας τοὺς πολίτας.*

bringt, ein Sozialismus in dem Sinne, wie ihn der moderne Erfinder des Wortes im Auge hatte, d. h. ein Sozialismus, welcher das Individuum der Gemeinschaft opfert und zwar grundsätzlich opfert,[1]) wird auch von dem aristotelischen Staat nicht beabsichtigt. Allerdings unterwirft auch er seine Bürger einer mehr oder minder komplizierten Ordnung, welche die Freiheit des Einzelnen aufs Äußerste einschränkt und ihm die weitgehendsten Pflichten auferlegt. Allein es geschieht das nicht bloß um der Entfaltung und Vollendung des sozialen Ganzen willen, sondern eben so sehr darum, weil diese Ordnung ein besseres, sicherer funktionierendes Mittel sein soll, um dem naturrechtlich begründeten Interesse des Individuums an der Vervollkommnung und dem Glücke des eigenen Daseins zu seinem Rechte zu verhelfen, als die Freiheit der bestehenden Gesellschaftsordnung. Der Zwang, der an dem Einzelnen geübt wird, rechtfertigt sich auch hier vor dem individuellen Bewußtsein damit, daß er sich zugleich als der Weg zum Glück, zum „möglichst wünschenswerten“ Leben darstellt.[2])

Wie freilich eine politische Gemeinschaft möglich sein soll, in welcher das Interesse der Einzelnen mit dem des Ganzen regelmäßig zusammenfällt, dafür kann von der aristotelischen Sozialphilosophie ebensowenig ein Beweis erbracht werden, wie von Plato. Es sind dieselben unerwiesenen und unbeweisbaren Axiome, dieselben Illusionen, auf denen die aprioristische Konstruktion der abstrakten Gesellschaft hier wie dort beruht. Die aristotelischen Ausführungen bestätigen nur die schon bei der Darstellung des platonischen Staatsideals gemachte Beobachtung, daß im Rahmen der

---

[1]) Une organisation politique dans laquelle l' individu serait sacrifié à cette entité, qu' on nomme la société. Vgl. das Zitat bei Dietzel: Rodbertus II, 31.

[2]) Vgl. VIII, 7, 22. 1310a über das falsche Prinzip der Demokratie, die Freiheit und Gleichheit darin zu suchen, daß jeder thun kann, was ihm beliebt. ὥστε ζῇ ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἕκαστος, ὡς βούλεται, καὶ εἰς ὃ χρῄζων, ὥς φησιν Εὐριπίδης· τοῦτο δ' ἐστὶ φαῦλον· οὐ γὰρ δεῖ οἴεσθαι, δουλείαν εἶναι τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ σωτηρίαν.

genannten Lehre jeder theoretisch bedeutsame Fortschritt von vorneherein ausgeschlossen ist.

Wie enge sich die aristotelische Staatstheorie in den sozialen Grundprinzipien an Plato anschließt, zeigt recht deutlich die Art und Weise, wie sich Aristoteles seinen besten Staat im Einzelnen gestaltet denkt.

Auch hier erhält die staatliche Gemeinschaft, die *κοινωνία πολιτική*, eine Organisation, in welcher die persönliche Freiheit der Einzelnen durch die Gesamtheit genau ebenso verschlungen wird, wie im platonischen Staat. Der Staat wird auch hier das oberste kausale Agens zur Gestaltung des Lebensinhaltes der Individuen, indem er mit seiner Allgewalt ihr gesamtes Dasein in feste, obrigkeitlich vorgezeichnete Bahnen einzwängt. Die auf der Grundlage des individualistischen Gleichheitsprinzipes beruhende Regierungsgewalt wird in durchaus sozialistischem Sinne gehandhabt. Ja der Geist des Polizeistaates tritt uns hier in mancher Beziehung noch abstoßender entgegen als bei Plato.

Auch im aristotelischen Staat ist die gesamte Volkswirtschaft einer zentralisierten Staatsleitung unterworfen; sie soll durch eine systematische Regelung des Umlaufes und der Verteilung der Güter zu einer in sich möglichst einheitlichen, d. h. von Einem Willen gelenkten Wirtschaft werden.

Wie sich freilich Aristoteles diese Organisation der Volkswirtschaft vorgestellt hat, wie er sich seine bereits ausführlich besprochene antikapitalistische Wirtschaftstheorie[1]) in die Praxis umgesetzt dachte, darüber erfahren wir nur sehr wenig, sei es, daß Aristoteles selbst nicht mehr dazu kam, das Wirtschaftssystem seines besten Staates darzulegen, sei es, daß uns die betreffende Partie der Politik verloren gegangen ist. Immerhin genügt jedoch das Wenige, was wir erfahren, um die angedeutete enge Verwandschaft des aristotelischen und platonischen Sozialismus klar zu erkennen.

Ganz platonisch sind die Vorschläge zur Beschränkung des

---

[1]) S. oben S. 228 ff.

internationalen Handelsverkehrs,[1] die Forderung einer strengen Fremdenpolizei, d. h. von Gesetzen gegen die Freizügigkeit, „durch welche man bestimmt, welche Personen beiderseits mit einander verkehren dürfen und welche nicht,"[2] endlich die Vorschläge zur Herstellung der Gütergleichheit unter den Bürgern[3]) und des gemeinsamen Haushaltes der Speisegenossenschaften, bei denen Aristoteles das gemeinwirtschaftliche Prinzip sogar noch strenger durchgeführt wissen will, als Plato, indem er die Syssitien nicht, wie dieser, auf Beiträge der einzelnen Bürger basiert, sondern von vorneherein einen großen Teil des Grund und Bodens als Gemeingut erklärt wissen will, um aus dem Ertrag desselben die Kosten der Syssitien zu bestreiten.[4]) Nur darin ist er minder radikal als Plato, daß er auf die Beteiligung des weiblichen Geschlechtes verzichtet.

Was die Stellung zum mobilen Kapital betrifft, so findet sich darüber in der uns erhaltenen Darstellung des Idealstaates nichts, als die bekannte Forderung, daß aller Besitz dadurch gewisser-

[1]) IV, 5, 5. 1327b. S. oben S. 230. In der allgemeinen Beurteilung des auswärtigen Handels weicht Aristoteles allerdings von Plato etwas ab. Er will nicht die schroffe Abschließung insbesondere gegen den Seeverkehr wie Plato. Vgl. die Erörterung über die geographischen Voraussetzungen des besten Staates IV, 5, 1 ff. 1327a.

[2]) IV, 5, 5. 1327b, wo zur Erleichterung dieser polizeilichen Maßregeln die Trennung von Stadt und Hafen verlangt wird. *ἐπεὶ δὲ καὶ νῦν ὁρῶμεν πολλαῖς ὑπάρχοντα χώραις καὶ πόλεσιν ἐπίνεια καὶ λιμένας εὐφυῶς κείμενα πρὸς τὴν πόλιν, ὥστε μήτε νέμειν αὐτὸ τὸ ἄστυ μήτε πόρρω λίαν, ἀλλὰ κρατεῖσθαι τείχεσι καὶ τοιούτοις ἄλλοις ἐρύμασι, φανερὸν ὡς εἰ μὲν ἀγαθόν τι συμβαίνει γίνεσθαι διὰ τῆς κοινωνίας αὐτῶν, ὑπάρξει τῇ πόλει τοῦτο τὸ ἀγαθόν, εἰ δέ τι βλαβερόν, φυλάξασθαι ῥᾴδιον τοῖς νόμοις φράζοντας καὶ διορίζοντας τίνας οὐ δεῖ καὶ τίνας ἐπιμίσγεσθαι δεῖ πρὸς ἀλλήλους.*

[3]) Die wie bei Plato durch Unteilbarkeit und Unveräußerlichkeit der Landlose aufrecht erhalten wird. S. die Bemerkung über Lykurg II, 6, 10. 1270a.

[4]) Er beruft sich dabei auf das Vorbild Kretas, dessen Syssitienorganisation er wegen ihres gemeinwirtschaftlichen Charakters der spartanischen weit vorzieht. II, 6, 21. 1271a. IV, 9, 7b. 1330b. S. oben S. 69 ff. 77.

maßen ein gemeinsamer werden müsse, daß man sich desselben wie unter Freunden bedient. Wie sehr jedoch Aristoteles auch hier ein systematisches Eingreifen der Staatsgewalt für notwendig hielt, zeigt die Kritik der Vorgänger, welche er der Ausführung seines eigenen Staatsideals vorausschickt.

An der Stelle, wo er über die Gütergleichheit im Idealstaate des Phaleas spricht, macht er es demselben zum Vorwurf, daß er sich auf die Ausgleichung des Grundbesitzes beschränkt und das gesamte bewegliche Kapital, den Besitz an Sklaven, Vieh, Geld, Hausrat u. s. w. bei seiner Reform außer Acht gelassen habe. Aristoteles meint, entweder lasse man Alles gehen, wie es will, oder man muß — (wenn man nämlich wirklich einen durchgreifenden Erfolg erzielen will) — auch in Beziehung auf das bewegliche Kapital nach einer gleichen Verteilung oder wenigstens nach einem fest bestimmten mittleren Maße streben.[1] Damit wird eine sozialistische Regelung der Verhältnisse des mobilen Besitzes, wie sie Plato im Gesetzesstaate im Auge hatte, grundsätzlich als berechtigt anerkannt, wenn wir auch nicht wissen, welche Konsequenzen Aristoteles aus dieser prinzipiellen Anerkennung für den sozialen Aufbau seines eigenen Idealstaates gezogen hat.

Daß er aber vor den äußersten und letzten Konsequenzen des einmal angenommenen Standpunktes nicht zurückschreckte, das sehen wir an der Art und Weise, wie er die Gleichheit und Stabilität der Eigentumsverhältnisse in seinem Staate aufrecht erhalten wissen will. Er geht wie Plato von dem Gedanken aus, daß diese Stabilität des Besitzes als ihr Korrelat notwendig auch eine solche der Bevölkerung fordert. Würde die Zahl der Bürger jemals die für alle Zeit fixierte Zahl der Familiengrundstücke überschreiten, so würden bei der Unteilbarkeit derselben die Überzähligen in eine Notlage geraten und ein besitzloses Proletariat entstehen,[2] während doch im besten Staate kein Bürger des notwendigen Lebensunter-

[1]) II, 4, 12b. 1267a: *ἢ πάντων οὖν τούτων ἰσότητα ζητητέον ἢ τάξιν τινὰ μετρίαν, ἢ πάντα ἐατέον.*

[2]) II, 3, 6. 1265b.

haltes entbehren, jeder ein Recht auf Existenz haben soll.[1]) Die unvermeidliche Folge würde Aufruhr und Verbrechen sein;[2]) jedenfalls wäre unter solchen Umständen das ganze System einer staatlich geregelten und gebundenen Grundeigentumsordnung nicht aufrecht zu erhalten, es müßte unvermeidlich der Auflösung anheimfallen.[3])

Mit welchen Mitteln läßt sich nun aber verhüten, daß ein solches Mißverhältnis zwischen den durch das Wirtschaftsrecht geschaffenen Lebensbedingungen und der Bevölkerungszahl entstehe? Plato hatte geglaubt, durch moralische Einwirkung auf die Einzelnen und durch systematische Regelung der Auswanderung die Bevölkerungszunahme des Gesetzesstaates genügend in Schranken halten zu können. Er hatte aber damit freilich auch zugegeben, daß auf diesem Wege eine radikale Verhütung jeder, auch temporären Übervölkerung nicht möglich sei, daß man sich damit zufrieden geben müsse, derselben, wenn sie einmal eingetreten, mit einem sicher wirkenden Mittel begegnen zu können, wie er es eben in der Kolonialpolitik zu besitzen glaubte. Seinem großen Schüler erscheint dieser Standpunkt ungenügend und zwar so sehr, daß er die platonische Lösung der ganzen Frage nicht scharf genug verurteilen kann und schroff bis zur Ungerechtigkeit im Eifer des Widerspruches dieselbe fälschlich so charakterisiert, als hätte sich Plato hier mit dem Prinzip des absoluten Gehenlassens begnügt und die Illusion gehegt, daß „die Sache sich schon von selbst genügend ausgleichen werde."[4])

Hinter dem, was Aristoteles fordert, bleiben die platonischen Vorschläge freilich weit zurück! Aristoteles spricht es mit dürren Worten aus, daß eine staatliche Regelung der Vermögens- und Einkommensverteilung, wie er und Plato sie im Auge hatte, nur unter der Voraussetzung durchführbar ist, daß der Staat auch die

[1]) IV, 9, 6. 1330a: *οὔτε (φαμὲν δεῖν) ἀπορεῖν οὐδένα τῶν πολιτῶν τροφῆς.*

[2]) II, 3, 7. 1265b.

[3]) II, 4, 3. 1266b.

[4]) II, 3, 6. 1265a.

Freiheit der Volksvermehrung aufhebt, d. h. „jedem Bürger vorschreibt, nicht mehr als eine bestimmte Anzahl von Kindern zu erzeugen.“[1]) — „Wer für die Größe des Einzelbesitzes ein bestimmtes Maß aufstellen will, der muß auch die Größe der zulässigen Kinderzahl gesetzlich festlegen;“[2]) und Aristoteles zögert nicht die unabweisbare, furchtbare Konsequenz dieses logisch unanfechtbaren Satzes zu ziehen! Eingriffe von emporender Härte und Inhumanität, die allerdings in den thatsächlichen Lebensgewohnheiten der antiken Welt ihr Vorbild fanden, und die ja zum Teil auch von Plato im Vernunftstaat zugelassen worden waren, sie werden hier ohne Weiteres als berechtigt, ja wie etwas Selbstverständliches anerkannt. Findet eine Empfängnis statt, durch welche die für den Einzelnen zulässige Normalzahl von Kindern überschritten zu werden droht, so wird die Abtreibung der Leibesfrucht durch das Gesetz vorgeschrieben.[3]) Auch die Aussetzung wird nicht gänzlich zurückgewiesen. Nur „Gewohnheit und Sitte“, also nicht das Gesetz verbietet es, zur Beschränkung der Kinderzahl Neugeborene auszusetzen; und bei körperlicher Untauglichkeit wird die Aussetzung geradezu gefordert.[4])

Wie das freilich im Einzelnen praktisch durchführbar ist, wie ein System der Ueberwachung möglich sein soll, das die Verwirk-

---

[1]) II, 3, 7. 1265b.

[2]) II, 4, 3. 1266b: δεῖ δὲ μηδὲ τοῦτο λανθάνειν τοὺς οὕτω νομοθετοῦντας, ὃ λανθάνει νῦν, ὅτι τὸ τῆς οὐσίας τάττοντας πλῆθος προσήκει καὶ τῶν τέκνων τὸ πλῆθος τάττειν· ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τῆς οὐσίας τὸ μέγεθος ὁ τῶν τέκνων ἀριθμός, ἀνάγκη τόν γε νόμον λύεσθαι, καὶ χωρὶς τῆς λύσεως φαῦλον τὸ πολλοὺς ἐκ πλουσίων γίνεσθαι πένητας· ἔργον γὰρ μὴ νεωτεροποιοὺς εἶναι τοὺς τοιούτους.

[3]) Dieselbe soll allerdings noch vor dem vierten Monat erfolgen, bevor das Kind „Empfindung und Leben“ hat. IV, 14, 10. 1355b.

[4]) Ebd. — Aristoteles geht soweit, daß er sogar die Frage über die Zulässigkeit oder Verwerflichkeit der Päderastie als eines Hilfsmittels der Bevölkerungspolitik, „damit die Männer sich mehr von den Frauen ferne halten“, vorläufig wenigstens als eine offene behandelt und einer späteren ausführlichen Besprechung vorbehält (die uns nicht erhalten ist). II, 7, 5. 1272a.

lichung dieser Forderung verbürgt, darüber hören wir nichts. Ein Machtwort genügt, — darin ist der Schüler ebenso doktrinär wie der Lehrer, — um die schwierigsten Probleme mit Einem Schlag zu erledigen.

Nur Eine Frage wird wenigstens berührt, woher nämlich der Maßstab für die Aufstellung eines Normaletats der Bevölkerung zu entnehmen sei. Es werden statistische Erhebungen vorgeschlagen über das Verhältnis zwischen Geburten und Todesfällen, zwischen kinderreichen und kinderlosen Familien und nach dem sich ergebenden Durchschnitt soll das Maß der zulässigen Kinderzeugung berechnet werden.[1] Allein so fruchtbar der Gedanke an sich wäre, sozialpolitische Maßregeln auf systematische Massenbeobachtungen zu begründen, in der Form, in der er hier auftritt, ist er ebensowenig ausgereift, wie die anderen Vorschläge. Sein Urheber hat sich offenbar von den technischen Einzelheiten des statistischen Problems, von dem höchst zweifelhaften Wert der etwa gefundenen mathematischen Formeln und den Schwierigkeiten ihrer Anwendung auf das praktische Leben eine klare Vorstellung nicht gebildet. Jedenfalls würde ein Staat, der nach diesem Rezept eine Regelung der Bevölkerungsbewegung ins Werk setzen wollte, sehr bald zu der Erkenntnis kommen, daß es von vorneherein unmöglich ist, Verhältnisse, die von so vielen und so veränderlichen Faktoren abhängen, in einer einfachen mathematischen Formel zusammenzufassen, die Wachstumstendenzen oder die Wachstumsfähigkeiten einer Bevölkerung und darnach das Maß der zulässigen Volksvermehrung mathematisch zu bestimmen.

Um so mehr wird man jedoch auf der anderen Seite die Unbefangenheit anerkennen, mit der Aristoteles zugibt, daß das Wirtschaftssystem seines Sozialstaates einen viel engeren Bevölkerungsspielraum haben würde, als die Eigentumsordnung der bestehenden Gesellschaft, daß in ihm das Schreckgespenst der Übervölkerung nicht verschwinden werde, wie es der moderne Sozialis-

[1]) II, 3, 7. 1265b.

mus von seiner Verteilungsordnung erhofft, sondern sich gerade erst recht fühlbar machen werde. Aristoteles denkt auch insofern nüchterner, wie der letztere, als er in seiner neuen Gesellschaft keineswegs eine so völlige Umwandlung der physisch-sinnlichen und geistig-sittlichen Natur des Menschen erhofft, daß man alles der moralischen Selbstbeschränkung anheim stellen konnte. Das Wirtschafts- und Verteilungssystem seines Idealstaates wäre in der That nicht aufrecht zu erhalten ohne administrative Hemmungsmittel der Volksvermehrung, ohne Repression und Zwang. Daß der aristotelische Sozialismus dies offen anerkennt, daß er sich nicht vor der Gefahr verschließt, sondern rücksichtslos die letzten Konsequenzen seines Standpunktes zieht, das ist ein Verdienst. Freilich zeigen gerade die bevölkerungspolitischen Konsequenzen des aristotelischen Gesellschaftsideales, wie unhaltbar dieses Ideal selbst ist.

Daß sich mit dieser Kontrolle der Kindererzeugung im besten Staate auch weitgehende Beschränkungen der Eheschließung verbinden würden, wäre von vornherein zu erwarten, auch wenn es nicht der uns erhaltene Text ausdrücklich bezeugte. Das Grundprinzip des im platonischen Gesetzesstaat geltenden Eherechtes wird als durchaus berechtigt anerkannt und die wichtigste Konsequenz desselben ohne weiteres angenommen. Der Staat hat dafür zu sorgen, „daß die Leiber der jungen Bürger nach seinem Wunsch und Willen ausfallen“,[1] und beschränkt daher den (fruchtbaren) Geschlechtsverkehr auf dasjenige Lebensalter, welches die beste Bürgschaft für einen physisch und geistig tüchtigen Nachwuchs gewährt. Das Weib darf nicht vor dem achtzehnten, der Mann nicht vor dem siebenunddreißigsten Jahre in die Ehe treten.[2] Andererseits darf die Kindererzeugung nicht über die Zeit hinaus fortgesetzt werden, in welcher „der Geist seine höchste Entwicklungsstufe erreicht.“ Wer das vier- oder fünfundfünfzigste Lebensjahr über-

---

[1]) IV, 13, 2. 1335a: *ἔτι δ', ὅθεν ἀρχόμενοι δεῦρο μετέβημεν, ὅπως τὰ σώματα τῶν γεννωμένων ὑπάρχῃ πρὸς τὴν τοῦ νομοθέτου βούλησιν*

[2]) IV, 14, 6. 1335a.

schritten hat, „muß darauf verzichten, Kinder zu zeugen, welche wirklich das Licht der Welt erblicken sollen;“[1]) mit anderen Worten es tritt auch hier der Zwang zur Vernichtung des werdenden Lebens ein! Endlich ist den Ehegatten — zumal während der zur Kinderzeugung bestimmten Zeit — jeder außereheliche Geschlechtsverkehr bei Androhung schwerer Strafe untersagt.[2])

Selbst in die individuellsten Lebensgewohnheiten dringt der Gesetzgeber ein, wenn es gilt, seinen Zweck zu erreichen. Um z. B. die Frauen, „denen die Ehre der Schwangerschaft zu Teil geworden“, daran zu verhindern, daß sie sich einer trägen, für die Leibesfrucht schädlichen Ruhe hingeben, schreibt ihnen das Gesetz direkt vor, daß sie täglich einen Gang zu den Heiligtümern der Götter machen und denselben ihre Verehrung darbringen sollen![3]) Eine Ausdehnung des staatlichen Zwanges, die sogar noch das von Plato gewollte Maß überschreitet.

Wie sich freilich diese durchaus antiindividualistische Gesetzgebung, die in letzter Instanz nur aus dem Interesse der Gemeinschaft begründet werden kann, in den Rahmen einer Auffassung fügen soll, welche auch den Wünschen und Bedürfnissen des Individuums gerecht werden will, das ist schwer zu sagen. Was Aristoteles beibringt, um die Vorteile seiner Vorschläge für den Einzelnen zu erweisen[4]) und so auch hier die Lehre von der Koin-

---

[1]) *ἀφεῖσθαι δεῖ τῆς εἰς τὸ φανερὸν γεννήσεως.* IV, 14, 11. 1335b.

[2]) Ebd. 12b.

[3]) Ebd. 9.

[4]) Es soll im Interesse des Individuums selbst liegen, wenn der Staat durch gesetzliche Vorschriften dafür sorgt, daß zwischen Mann und Weib in Beziehung auf das zeugungsfähige Alter ein richtiges Verhältnis besteht. Denn es würde dadurch all der eheliche Zwist vermieden, der entstehen müsse, wenn im Verlauf der Ehe ein Zeitpunkt eintritt, wo der eine Teil noch zeugungsfähig ist, der andere nicht. Ferner würde eine allzu große und eine allzu geringe Altersdifferenz zwischen Eltern und Kindern unmöglich, und dadurch einerseits verhütet, daß die Eltern im Alter die Unterstützung der Kinder, die Kinder diejenige der Eltern entbehren müssen, andererseits, daß die Ehrfurcht vor den Eltern leidet oder Zwistigkeiten über das Ver-

zidenz des Gemeinschaftsinteresses und des wohlverstandenen Interesses der Individuen zu retten, erscheint doch recht unzulänglich und jedenfalls nicht entfernt ausreichend, die letzteren mit einem solchen Zwangssystem innerlich zu versöhnen. Immerhin wird hier doch wenigstens ein Versuch gemacht, das Sozialrecht des besten Staates zugleich auch vor dem individuellen Bewußtsein zu rechtfertigen. Ein Versuch, der bei der einzigen in unserem Text der Politik noch behandelten Frage nicht wiederholt wird.

Diese Frage betrifft die Erziehung der Bürger des besten Staates, die wichtigste Aufgabe, welche es nach dem Urteile des Aristoteles für den Staat überhaupt geben kann. Ihre Lösung wird durchweg aus dem Gesichtspunkt des Staates, aus dem Bedürfnis des sozialen Ganzen zu begründen versucht. Das Organisationsprinzip und die Organisationsform des sozialen Ganzen, die „Verfassung",[1] fordert unbedingt eine ihr genau entsprechende Form der Erziehung.[2] Denn nur wenn dem eigentümlichen Geiste der Verfassung auch der Charakter der Bürgerschaft entspricht, trägt sie in sich die Gewähr der Dauer. Die besten Gesetze helfen nichts, wenn die Jugend nicht im Sinne und im Geiste der Verfassung auferzogen ist. Sie in solchem Geiste zu erziehen, ist daher das wichtigste und wirksamste Mittel zur Erhaltung der ganzen staatlichen Ordnung.[3])

Diese Erziehung muß für alle Staatsbürger ein und dieselbe sein. Denn der Zweck der staatlichen Verbindung ist für Alle ein und derselbe (Allen gemeinsam). Die Erziehung muß daher auch eine gemeinsame und Sache des Staates sein. Was gemeinsame

mögen entstehen. Endlich würde das Verbot, in zu jugendlichem Alter eine Ehe zu schließen, für die Gesundheit des Mannes wie des Weibes von größtem Vorteil sein. IV, 13, 1[b] f. 1334b.

[1]) Aristoteles versteht unter *πολιτεία* nicht bloß die Regierungsform, sondern auch die ganze sozialökonomische Rechtsordnung auf der sie beruht.

[2]) V, 1, 1. 1337a: *δεῖ γὰρ πρὸς ἑκάστην* (sc. *πολιτείαν*) *παιδεύεσθαι.*

[3]) VIII, 7, 20. 1310a: *μέγιστον δὲ πάντων τῶν εἰρημένων πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας, οὗ νῦν ὀλιγωροῦσι πάντες, τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας.*

Angelegenheit Aller ist, das muß auch gemeinsam betrieben werden. Es kann unmöglich so, wie es in den meisten Staaten der Fall ist, jedem Einzelnen überlassen bleiben, für seine Kinder in dieser Hinsicht selbst zu sorgen und sie auf eigene Hand erziehen zu lassen, wie es ihm gut dünkt.[1] Das Recht der Gemeinschaft aber auf solche staattiche Regelung des gesamten Erziehungswesens unterliegt keinem Zweifel. Es beruht auf der Anschauung, daß Jeder ein Glied des Staates ist, daß daher kein Bürger nur sich selbst, sondern Alle dem Staate angehören und für Jeden der Satz gilt, nach welchem die richtige Sorge für das einzelne Glied eben immer nur diejenige sein kann, welche dabei zugleich das Ganze im Auge hat.[2])

Wie bei diesem Alles umfassenden und Alles regelnden Erziehungssystem auch das Individuum zu seinem Rechte kommt, darauf erhält man keine Antwort. Freilich ist für den Bürger des besten Staates die Frage bereits beantwortet, ja sie existiert im Grunde für ihn gar nicht. Er weiß, daß das, was dem Ganzen frommt, zugleich auch für ihn das Beste ist, daß die Durchführung des Gemeinschaftsprinzips in der Erziehung eben nur der naturgemäße Ausdruck dieser Identität der Interessen und Ziele ist. Und so kann das Bewußtsein einer Unterdrückung seiner Persönlichkeit und seiner individuellen Wünsche in ihm gar nicht aufkommen, wenn er nur sein Interesse richtig versteht.

Was die Einzelheiten dieses staatlichen Erziehungssystemes betrifft, so macht sich dasselbe für den Bürger schon im zarten Kindesalter fühlbar. Wenn auch nicht, wie in den Kindergärten Platos die öffentliche Erziehung bereits mit dem dritten Lebensjahre beginnt, sondern wie in Sparta erst mit dem siebenten, so

---

[1]) V, 1, 2^b. 1337a: *ἐπεὶ δ' ἓν τὸ τέλος τῇ πόλει πάσῃ, φανερὸν ὅτι καὶ τὴν παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων καὶ ταύτης τὴν ἐπιμέλειαν εἶναι κοινὴν καὶ μὴ κατ' ἰδίαν, ὃν τρόπον ἕκαστος νῦν ἐπιμελεῖται τῶν αὑτοῦ τέκνων ἰδίᾳ τε καὶ μάθησιν ἰδίαν, ἣν ἂν δόξῃ, διδάσκων . δεῖ γὰρ τῶν κοινῶν κοινὴν ποιεῖσθαι καὶ τὴν ἄσκησιν.*

[2]) Ebd. 2. S. oben S. 593.

wird doch die häusliche Erziehung einer strengen staatlichen Aufsicht unterworfen, welche sorgfältig darüber wacht, daß den Kindern dieses Alters eine zweckentsprechende Beschäftigung zu Teil werde, und daß ihnen alles ferne bleibe, was sie in moralischer Hinsicht schädigen könnte.[1] Vom siebenten bis einundzwanzigsten Jahre nimmt dann der Staat selbst die Jugend in seine Schule. Er bestimmt, was Gegenstand des Unterrichtes zu sein hat (Gymnastik, Grammatik, Musik, Zeichenkunst), was als unvereinbar mit dem Ziele der Staatsschule: der Erziehung zum vollendeten Bürgertum, grundsätzlich auszuschließen ist. Er schreibt genau vor, in welchem Sinn und Geist die einzelnen Studien zu betreiben sind, damit sie die gewünschte ethische Wirkung haben können.[2]

Aber auch damit ist die erzieherische Thätigkeit des Staates nicht beendigt. Er will ebenso, wie der platonische Staat, den Bürger nicht nur auf den richtigen Pfad führen, sondern ihn auch fernerhin auf demselben erhalten. Er schreibt daher ganz im Geiste Platos jedem Lebensalter, auch den Erwachsenen, bestimmte Normen der Lebensführung durch das Gesetz vor.[3] Die Erziehung des Einzelnen durch den Staat hat als sittliche Leitung durch das ganze Leben fortzudauern, und eine eigene Behörde ist zu dem Zwecke eingesetzt, um darüber zu wachen, „daß Niemand eine der

[1]) IV, 15, 4 ff. 1336a. Die oben erwähnte Kontrolle ist Sache der sogen. Knabenaufseher, welchen nach spartanischem Vorbild die Sittenpolizei über die ganze männliche Jugend und deren Erziehung obliegt. Vgl. ebd. 6[b]. 1336b. -- Was diese Sittenpolizei über die reifere Jugend betrifft, so gehört hierher das Verbot, junge Leute vor ihrer Aufnahme in die Syssitien (vor dem 17. Jahre?) an dem Vortrage von Jamben und der Aufführung von Komödien als Zuhörer oder Zuschauer teilnehmen zu lassen. Ebd. 9.

[2]) Vgl. die ganz platonisch gedachten Beschränkungen des Musikbetriebes in Bezug auf die Zulässigkeit oder Verwerflichkeit gewisser Instrumente und Tonarten V, 6, 4 ff. 1341a f. Dazu 2, 1. 1337b über die Ausschließung „handwerksmäßiger“ Kenntnisse und Fertigkeiten.

[3]) Ethik X, 10. 1180a 1: *οὐχ ἱκανὸν δ' ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἂν νόμων, καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον.*

staatlichen Ordnung zum Schaden gereichende Lebensweise führe."[1] Freilich gehört auch diese Frage zu den vielen Anderen, welche in unserer fragmentarischen Darstellung nicht mehr zur Erörterung kommen.[2])

Dieser fragmentarische Charakter der Überlieferung ist umso mehr zu bedauern, als gerade einige der wichtigsten Punkte, so z. B. die Frage nach der Ausführbarkeit des Staatsideals, die Frage nach der Regelung von Produktion und Verkehr, nach den für die Erwerbsstände geltenden Rechtsnormen unbeantwortet bleiben.

Angesichts der früher geschilderten Anschauungen des Aristoteles über Handel und Geldverkehr,[3]) angesichts der im Entwurfe des Idealstaates mit besonderer Entschiedenheit betonten Ansicht, daß im Interesse einfacher und maßvoller Sitte die Produktion und der Volksreichtum gewisse Grenzen nicht überschreiten dürfe,[4]) wird

[1]) Diese Forderung findet sich zwar nicht in der Darstellung des besten Staates selbst, aber sie wird unter den Maßregeln aufgeführt, welche Aristoteles als Lebensbedingung jeder Verfassung erklärt. VIII, 7, 8. 1308b: *ἐπεὶ δὲ καὶ διὰ τοὺς ἰδίους βίους νεωτερίζουσιν, δεῖ ἐμποιεῖν ἀρχήν τινα τὴν ἐποψομένην τοὺς ζῶντας ἀσυμφόρως πρὸς τὴν πολιτείαν, ἐν μὲν δημοκρατίᾳ πρὸς τὴν δημοκρατίαν, ἐν δὲ ὀλιγαρχίᾳ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων πολιτειῶν ἑκάστῃ.*

[2]) Daß auch im besten Staate des Aristoteles diese Regelung des Lebens der Erwachsenen sehr weit gegangen wäre, zeigen gelegentliche Bemerkungen im erhaltenen Teile des Entwurfes selbst und an anderen Stellen der Politik. Z. B. die Forderung staatlicher Aufsicht über die Frauen II, 5, 6. 1269b, die Anerkennung von Luxusgesetzen und Mäßigkeitsvorschriften II, 7, 5. 1272a, die Beschränkung des Singens und Musizierens Erwachsener V, 4, 7. 1339b, die Anordnung besonderer musikalischer Aufführungen für die Bürger einerseits und für Handwerker, Lohnarbeiter u. s. w. andererseits. (Der wahrhaft freie Mann wird nur Musik im höheren Stile hören, die mehr auf das Sinnliche gerichtete Musik, in der die Masse ihre Erholung sucht, ist für ihn verpönt.) V, 7, 7. 1342a. — Vgl. auch die gelegentlichen Äußerungen IV, 11 6. 1331b. — IV, 15, 7. 1336b.

[3]) S. oben S. 228.

[4]) IV, 5, 1. 1326b. Nähere Ausführungen über diese Frage werden einer späteren Erörterung über Besitz und Volkseigentum vorbehalten, die wir leider in unserem Texte nicht mehr besitzen.

man ja im allgemeinen nicht darüber zweifelhaft sein können, daß die Lage der wirtschaftenden Klassen im aristotelischen Idealstaat eine ganz ähnliche gewesen wäre, wie im Gesetzesstaate Platos. Allein es wäre doch von hohem Interesse, wenn wir die Erörterung, die er selbst wiederholt über diese Dinge in Aussicht gestellt hat,[1] noch besäßen. Sie würde uns sicherlich manche Züge bieten, die wir bei dem Vorgänger nicht finden.

So hat Aristoteles — unter Hinweis auf eine spätere ausführliche Behandlung der Frage — ganz gelegentlich die Bemerkung gemacht, daß der beste Staat allen Hörigen und Sklaven als Lohn für gutes Verhalten die Freiheit in Aussicht stellt.[2] Schon aus dieser bedeutsamen, — wie gesagt, — ganz gelegentlich hingeworfenen reformatorischen Idee, einer Idee, die — in ihren Konsequenzen durchdacht — gewiß von größter Tragweite erscheint, können wir den Schluß ziehen, daß der aristotelische Staat auch für die anderen wirtschaftenden Klassen in sozialreformatorischer Hinsicht nicht unfruchtbar bleiben sollte, trotz der untergeordneten Stellung, die er ihnen anweist. Und eben darauf führt uns noch eine andere Erwägung!

Aristoteles nennt einmal unter den Mitteln, durch welche eine fortgeschrittene Demokratie sich am besten aufrechterhalten lasse, die Begründung eines dauernden Wohlstandes der großen Masse des Volkes;[3] und er schlägt zur Erreichung dieses Zieles überaus weitgehende und tiefeingreifende, ja geradezu utopische Maßregeln vor. Wenn es nach Lassalle der Staat sein soll, der mit seiner Kapitalmacht den Besitzlosen in ihrem Ringen nach wirtschaftlicher Selbständigkeit zu Hilfe kommt, wenn nach Louis Blanc der Staat der Banquier der Armen sein soll, so ist es etwas ganz Ähnliches, in gewissem Sinne nur noch Radikaleres, was Aristoteles von dem demokratischen Staatsmann verlangt, daß er nämlich die Überschüsse

---

[1]) IV, 9, 9. 1330a und die eben genannte Stelle.

[2]) IV, 9, 9. 1330a.

[3]) VII, 3, 4. 1320a: *ἀλλὰ δεῖ τὸν ἀληθινῶς δημοτικὸν ὁρᾶν ὅπως τὸ πλῆθος μὴ λίαν ἄπορον ᾖ.*

der Staatseinkünfte verwende, um möglichst vielen Besitzlosen die Mittel zum Erwerb eines Gütchens oder wenigstens zur Begründung eines Kramhandels, zur Übernahme einer kleinen Feldpachtung zu gewähren.[1]) Eine Politik, zu deren Unterstützung er weiterhin die Besitzenden auffordert, die noch übrige Masse der Unbemittelten „unter sich zu verteilen" und Jedem durch Überlassung eines kleinen Betriebskapitals den Anreiz und die Möglichkeit zu selbständiger wirtschaftlicher Thätigkeit zu geben![2]) Endlich wird auf das Beispiel der besitzenden Klasse Tarents verwiesen, die durch die Beteiligung der Armen an der Nutznießung ihrer Güter die letzteren gewissermaßen zu einem Gemeingut mache.[3])

Nun hat allerdings Aristoteles — wie bereits angedeutet — diese Vorschläge in *dem* Teile seines Werkes gemacht, der von den Lebensbedingungen der radikalen Demokratie handelt, und es wäre daher durchaus unberechtigt, aus dem *hier* von ihm eingenommenen Standpunkt ohne weiteres darauf schließen zu wollen, wie er sich zu der genannten Frage im besten Staate gestellt haben würde, der ja von dem Volksstaat durch eine weite Kluft getrennt ist und derartiger Maßregeln zu seiner Erhaltung überhaupt nicht bedürfte. Allein ganz ohne Fingerzeig läßt uns die Ausführung des Aristoteles doch nicht! Es werden nämlich jene Forderungen keineswegs ausschließlich als *solche* hingestellt, denen sich die besitzenden Klassen im Volksstaat eben nur aus politischer Klugheit und in ihrem wohlverstandenen Interesse fügen müssen, um sich vor den noch weitergehenden Gelüsten des souveränen Pöbels zu schützen; die Opfer, die von ihnen verlangt werden, erscheinen nicht

---

[1]) Ebd.: . . . *τὰ μὲν ἀπὸ τῶν προσόδων γινόμενα συναθροίζαντας ἀθρόα χρὴ διανέμειν τοῖς ἀπόροις, μάλιστα μὲν εἴ τις δύναται τοσοῦτον συναθροίζειν ὅσον εἰς γηδίου κτῆσιν, εἰ δὲ μή, πρὸς ἀφορμὴν ἐμπορίας καὶ γεωργίας, καὶ εἰ μὴ πᾶσι δυνατόν, ἀλλὰ κατὰ φυλὰς ἤ τι μέρος ἕτερον ἐν μέρει διανέμειν.*

[2]) Ebd. 5: *χαριέντων δ' ἐστὶ καὶ νοῦν ἐχόντων γνωρίμων καὶ διαλαμβάνοντας τοὺς ἀπόρους ἀφορμὰς διδόντας τρέπειν ἐπ' ἐργασίας.*

[3]) Ebd. und dazu oben S. 55.

bloß als ein auf dem Boden der Demokratie unvermeidliches Übel, sie werden vielmehr von Aristoteles zugleich als der Ausfluß einer edlen „liebreichen" Gesinnung, als etwas Schönes und Nachahmenswertes hingestellt.[2]) Und wir haben ja gesehen, daß von einem in sozialer Hinsicht so konservativ gesinnten Mann, wie Isokrates ganz ähnliche Ideen angeregt worden sind.[3])

Kann Aristoteles bei dieser Auffassung das sozialreformatorische Interesse des besten Staates bloß auf die herrschende Klasse beschränkt haben? Gewiß nicht! Wir dürfen annehmen, daß wir ihm auch hier auf den Wegen Platos begegnen würden, ob freilich auf minder utopischen, das wird man angesichts des optimistischen Doktrinarismus, der die genannten Ratschläge für die Demokratie kennzeichnet, billig bezweifeln dürfen.

Viertes Kapitel.

Der soziale Weltstaat des Stifters der Stoa.

Aus der Reihe der Staatsideale, von denen uns nichts als der Titel oder einzelne völlig ungenügende Notizen erhalten sind,[4])

[2]) *χαριέντων ἐστί!* — *καλῶς δ' ἔχει μιμεῖσθαι καὶ τὴν τῶν Ταραντίνων ἀρχήν κτλ.* heißt es an der genannten Stelle.

[3]) S. oben S. 56 und 141.

[4]) Aristoteles (II, 4, 1. 1266a) erwähnt eine ganze Litteratur der Art, von der er im allgemeinen bemerkt, daß sie zwar Reformen in Bezug auf die Verteilung des Besitzes enthält, aber keine so radikalen Neuerungen, wie die beiden platonischen Staatsideale, Frauen- und Kindergemeinschaft u. s. w. Eine Äußerung, die allerdings schon nicht mehr für das Staatsideal Zenos zutrifft. — *εἰσὶ δέ τινες πολιτεῖαι καὶ ἄλλαι, αἳ μὲν φιλοσόφων καὶ ἰδιωτῶν αἳ δὲ πολιτικῶν, πᾶσαι δὲ τῶν καθεστηκυιῶν καὶ καθ' ἃς πολιτεύονται νῦν ἐγγύτερόν εἰσι τούτων ἀμφοτέρων. οὐδεὶς γὰρ οὔτε τὴν περὶ τὰ τέκνα κοινότητα καὶ τὰς γυναῖκας ἄλλος κεκαινοτόμηκεν, οὔτε περὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἀναγκαίων ἄρχονται μᾶλλον. δοκεῖ γάρ τισι τὸ περὶ τὰς οὐσίας εἶναι μέγιστον τετάχθαι καλῶς.*

erhebt sich der „vielbewunderte“[1]) Sozialstaat des Stifters der Stoa, über den wir wenigstens so viel wissen, daß wir ihn in die Kette sozialphilosophischer Gedankensysteme als ein neues bedeutsames Glied einfügen können.

Allerdings scheint auch hier in Beziehung auf den prinzipiellen Kern der Theorie ein Fortschritt über die platonisch-aristotelische Sozialphilosophie hinaus nicht vorzuliegen. Wenigstens berührt sich nach der Ansicht Plutarchs der Staat Zenos in seinen Grundprinzipien unmittelbar mit dem Sozialismus des lykurgischen Sparta und dem Idealstaate Platos. Auch Zeno soll ausgehend von der Koinzidenz der Tugend und Glückseligkeit die Sittlichkeit als Staatszweck aufgestellt und damit zugleich das platonische Einheits- und Gemeinschaftsprinzip verbunden haben. Die *πολιτείας ὑπόθεσις* sei hier wie dort dieselbe.[2])

Man könnte vielleicht fragen, ob wir berechtigt sind, auf dieses Zeugnis hin die dogmengeschichtliche Stellung der Staats- und Sozialtheorie Zenos zu bestimmen. Plutarch war gewiß nicht der Mann dazu, sozialphilosophische Theorien auf die ihnen zu Grunde liegenden Ideen methodisch zu prüfen, ihren ethischen Kern mit kritischer Schärfe zu erfassen; und es fragt sich, ob er bei seiner Gleichstellung Platos und Zenos mehr die leitenden und treibenden Ideen des Systems im Auge hat oder die praktischen Ziele, in denen sich Zeno mit Plato insoferne nahe berührt, als auch er vor Forderungen, wie der Beseitigung des Geldes, der Frauen- und Kindergemeinschaft nicht zurückscheut.[3])

[1]) *ἡ πολὺ θαυμαζομένη πολιτεία τοῦ Ζήνωνος.* Plutarch De Alex. fort. I, 6.

[2]) Lykurg 31: (*Λυκοῦργος*) *ὥσπερ ἑνὸς ἀνδρὸς βίῳ καὶ πόλεως ὅλης νομίζων εὐδαιμονίαν ἀπ' ἀρετῆς ἐγγίγνεσθαι καὶ ὁμονοίας τῆς πρὸς αὑτήν, πρὸς τοῦτο συνέταξε καὶ συνήρμοσεν, ὅπως ἐλευθέριοι καὶ αὐτάρκεις γενόμενοι καὶ σωφρονοῦντες ἐπὶ πλεῖστον χρόνον διατελῶσι. ταύτην καὶ Πλάτων ἔλαβε τῆς πολιτείας ὑπόθεσιν καὶ Διογένης καὶ Ζήνων καὶ πάντες ὅσοι τι περὶ τούτων ἐπιχειρήσαντες εἰπεῖν ἐπαινοῦνται.*

[3]) Freilich wissen wir nicht, welche Gestalt diese Forderungen bei Zeno annahmen. Wenn nach Diogen. Laert. (VII, 132) im Staate Zenos, wie in

Doch spricht allerdings das, was wir sonst von der Sozialphilosophie der Stoa wissen, im wesentlichen für die Auffassung Plutarchs. Gerade die Gemeinschaftsidee wird hier mit besonderer Entschiedenheit betont. Das Gesetz der Natur, welches zugleich das der Vernunft und daher für alle vernunftbegabten Wesen ein und dasselbe ist, verbindet dieselben zu einer idealen Einheit, indem es ihnen allen dieselben sittlichen Ziele steckt. Jeder Einzelne hat sich daher als Teil eines großen, innerlich zusammengehörigen Ganzen, als Glied einer Gemeinschaft zu fühlen. Der Trieb nach Gemeinschaft ist allen Vernunftwesen geradezu eingeboren, sie ist ein Gebot der Natur.

Die antiindividualistische Tendenz dieser Auffassung liegt klar zu Tage. Schon der absolute „Kanon" des Natur- und Vernunftgesetzes, welches die Grundlage dieser Gemeinschaft bildet, fordert unbedingte Unterwerfung alles individuellen Wollens und Denkens. Es wird von Chrysippus definiert als „der König über göttliche und menschliche Dinge, der Fürst und Herrscher über Rühmliches und Verwerfliches, die Richtschnur für Gerecht und Ungerecht, der Gebieter über Thun und Lassen der von der Natur zur staatlichen Gemeinschaft geschaffenen Wesen."[2]) Eine Begriffs-

dem des Chrysippus dieselbe Frauengemeinschaft verwirklicht werden sollte, wie im platonischen Staate, und wenn diese Gemeinschaft zugleich eine derartige sein sollte, ὥστε τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι, so liegt das Verkehrte dieses Berichtes auf der Hand. Sein Vf. gehört zu denen, von welchen Lucian (Fugitiv. 18) spricht als den οὐκ εἰδότες ὅπως ὁ ἱερὸς ἐκεῖνος (d. h. Plato) ἠξίου κοινὰς ἡγεῖσθαι τὰς γυναῖκας. Entweder trat hier Zeno in die Fußstapfen Platos, dann kann er nicht in der genannten Weise die freie Liebe gepredigt haben, oder er that das Letztere, dann ist sein Standpunkt hier ein anderer als der platonische.

[1]) Seneca ep. 95, 32: membra sumus corporis magni . natura nos cognatos edidit.

[2]) Fr. 2 Dig. De legg. 1, 3: ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων· δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν καὶ ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα, καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν ζῴων προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον.

bestimmung, deren Bedeutung der römische Staatsabsolutismus sehr wohl erkannte, als er sie für seine Modifikation des Rechtes verwandte. Allerdings ist es ein tendenziöser Mißbrauch, wenn hier der stoische Begriff des „Gesetzes“ ohne Weiteres auf das positive Recht des einzelnen geschichtlichen Staates übertragen und für dieses genau dieselbe Allgewalt in Anspruch genommen wird, wie für jenes, obgleich doch gerade jenes „ewige Gesetz“ der Stoa das Individuum unter Umständen geradezu zur Auflehnung gegen das Gesetz des bestehenden Staates berechtigt. Allein für die prinzipielle Auffassung kommt das nicht in Betracht. Im „besten“ Staate, in welchem das Vernunftrecht eben wirklich anerkanntes Recht geworden, ist es in der That der absolute Beherrscher alles individuellen Lebens und Strebens. Hier gibt es nirgends einen Gegensatz des Willens der Einzelnen gegen den der Gemeinschaft.

Natürlich gewinnt nun aber auch die Gemeinschaft selbst von diesem Standpunkt aus eine ganz besondere Bedeutung für das Leben der Einzelnen. Das Recht der Gesellschaft, die Pflicht des Individuums ihr gegenüber wird mit aller Entschiedenheit seinen persönlichen Interessen und Ansprüchen vorangestellt. Der Einzelne erscheint auch hier ganz wesentlich zugleich um der Anderen und um des Ganzen willen da,[1]) wird betrachtet als dienendes Organ[2]) des sozialen Organismus. Er kann nicht für sich leben, ohne für andere zu leben;[3]) und der „Weise“ ist daher für die

[1]) Cicero De fin. III, 19 (64): mundum autem censent regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unumquemque nostrum ejus mundi esse partem, ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus. — III, 20 (67): praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae etc. Vgl. Mark Aurel IX, 23.

[2]) Ein organisches Glied (ein μέλος, nicht bloß ein μέρος) an dem gemeinsamen Leibe des gesellschaftlichen Ganzen. Mark. Aurel. II, 1. VII, 13.

[3]) Seneca 47, 3: alteri vivas oportet, si vis tibi vivere haec societas . . . nos homines hominibus miscet etc.

Stoa „niemals Privatmann".[1] Er fühlt sich so sehr als ein organisches Glied des auf möglichste Vervollkommnung[2] gerichteten Lebensprozesses der Gattung, daß er es als eine unabweisbare Pflicht anerkennt, „auch für die kommenden Geschlechter um ihrer selbst willen Sorge zu tragen;" eine Forderung, die sich ja aus der organischen Staats- und Gesellschaftstheorie von selbst ergibt.[3]) Ebenso ist es durchaus im Geiste dieser Theorie, wenn — in fast wörtlichem Anschluß an die soziale Ethik des Aristoteles — die Gerechtigkeit als die wesentlich auf die Gemeinschaft bezügliche Tugend formuliert wird, wenn sie und die Menschenliebe als die grundlegenden sozialen Tugenden hingestellt werden, welche „die menschliche Gesellschaft zusammenhalten."[4]

Man wird wohl annehmen dürfen, daß diese die ganze Schule beherrschenden Anschauungen bereits dem Staatsideale des Stifters der Stoa zu Grunde lagen. Zwar soll Zeno bei der Abfassung seiner Politie noch halb im Lager des Cynismus gestanden sein,[5] so daß man wohl zunächst an eine mehr individualistische Färbung seiner Lehre denken könnte. Allein es entspricht doch ganz dem angedeuteten Ideengang der stoischen Sozialphilosophie, wenn es bei Zeno von der bürgerlichen Gesellschaft heißt, daß sie im Idealstaat ein durchaus „einheitliches" Leben führt, einen Kosmos darstellt, wie eine friedlich zusammenweidende Herde, daß es der Eros ist, welcher diese Gemeinschaft mit zusammenhält.[6]

[1]) Vgl. den stoischen Spruch bei Cic. Tusc. IV, 23 (51): nunquam privatum esse sapientem.

[2]) Die Entscheidung der Frage, ob sich der Weise am Leben des bestehenden Staates beteiligen soll, ist davon abhängig, ob in demselben ein Fortschritt zur Vollkommenheit wahrzunehmen ist. Stob. Ecl. II, 186.

[3]) Der Gipfel der Verruchtheit ist für die Stoa das après nous le déluge, das ἐμοῦ θανόντος γαῖα μιχθήτω πυρί des extremen Individualismus. S. Cicero De fin. III, 19 (64).

[4]) Cic. De off. I, 7, 20.

[5]) Diog. Laert. VII, 4.

[6]) S. die oben S. 116 Anmerk. 1 u. 2 angeführten Stellen des Plutarch und Athenäus.

Man sieht, all das führt uns prinzipiell kaum über die ältere Sozialphilosophie hinaus, es ist dieselbe Überspannung des Gemeinschaftsprinzips, die uns hier wie dort entgegentritt. Wenn wir trotzdem den Idealstaat Zenos als eine neue und bedeutsame Erscheinung bezeichnet haben, so liegt das daran, daß hier der Sozialismus eine ganz andere geschichtliche Stellung erhält, als bisher.

Der platonisch-aristotelische Idealstaat hält sich durchaus innerhalb der Schranken nationaler Absonderung. Er will in mehr oder minder strenger Abgeschlossenheit der eigenen Vollendung leben. Mag jenseits seiner Grenzen „der Krieg Aller gegen Alle" die Signatur des menschlichen Daseins bilden, wenn nur er selbst in seinem Inneren vom Kampf zum Frieden gekommen ist und dadurch zugleich die Kraft gewonnen hat, in den auch ihm nicht erspart bleibenden Kämpfen mit der feindlichen Außenwelt seine Existenz zu behaupten.

Das konnte nicht das letzte Ideal und Ziel einer Epoche bleiben, in welcher sich jener gewaltige Vereinigungsprozeß der damaligen Kulturmenschheit vollzog, der eben in der Zeit Zenos — mit der Verschmelzung von Orient und Occident beginnend — im römischen Weltstaat endete. Zeno, dessen Wiege auf einem Boden gestanden, in welchem sich hellenisches und orientalisches Volkstum auf das Engste berührte, Zeno, der vielleicht selbst seiner Abstammung nach zweien Racen angehörte, war recht eigentlich dazu berufen, die Schranken zu durchbrechen, welche das Einheits- und Gemeinschaftsprinzip der antiken Sozialphilosophie bis dahin sich selbst gesteckt hatte.[1] Zwar hat er den Gedanken des Weltbürgertums an sich bereits vom Cynismus überkommen, allein das Hauptinteresse ist bei dem letzteren doch offenbar ein ganz einseitig individualistisches, nämlich das Bestreben des Philosophen, die Fesseln der bestehenden gesellschaftlichen und staatlichen Ordnungen abzu-

[1]) Auf diese Differenz wird sich wohl in erster Linie beziehen, was Plutarch von Zeno sagt: *ἀντέγραψε . . . πρὸς τὴν Πλάτωνος πολιτείαν.* De Stoicorum rep. 8, 2.

streifen, für das Individuum eine größere Freiheit der Bewegung, die Möglichkeit zum schrankenlosen Ausleben seiner Eigenart zu gewinnen. Eine Tendenz, die ja auch im Stoicismus keineswegs fehlt, — ist doch dessen Interesse an der Heranbildung der Einzelpersönlichkeit zu dem Ideale des Weisen ein ausgeprägt individualistisches, — die aber doch von Anfang an sich mit der Gemeinschaftsidee verbindet, mit der Idee eines sozialen Kosmos, dessen Wesen eben die Ordnung und Gebundenheit ist.

Indem Zeno den gesellschaftlichen Organismus seines Idealstaates als Kosmos bezeichnet, gibt er dem rein negativen und individualistischen Ideal des Cynismus einen positiven und zugleich ausgeprägt sozialistischen Inhalt. Er will die Sonderungen durch die kommunalen, politischen, nationalen Schranken, die Verschiedenheiten in Recht und Verfassung nicht bloß darum beseitigen, die Menschen nicht bloß darum zu Bürgern Eines Staates machen, weil die volle Entfaltung der Persönlichkeit im Sinne des stoischen Ideals durch die Sprengung jener engeren Verbände begünstigt würde, sondern es ist ihm dabei gleichzeitig ebensosehr darum zu thun, sie alle einer höheren objektiven Lebensordnung zu unterwerfen und durch die aus der Unterordnung unter „Ein Gesetz" hervorgehende *Willens*gemeinschaft zu einer sozialen *Lebens*gemeinschaft, alles individuelle zu sozialem Leben zu verschmelzen. Das Gemeinschaftsprinzip ist es, welches hier in dem Einheitsstaat der Gattung seinen höchsten Ausdruck findet. Die κοινωνία der älteren Staatsideale soll sich zu einer allseitigen Gemeinschaft des ganzen Menschengeschlechtes erweitern, der Eine Menschheitsstaat zugleich der Sozialstaat der Zukunft sein. Und innerhalb dieser Gemeinschaft soll sich hinwiederum die absolute Einheitlichkeit alles sozialen Lebens verwirklichen, dank dem Alles beherrschenden und Alles umfassenden Walten des Gesetzes der Vernunft, welches nicht zuläßt, daß die Entwickelung des sozialen Ganzen durch individuelle Willkür gestört werde.

---

[1]) Plutarch De Alex. fort. I, 6.

Alles das erinnert an Ideen, wie sie uns im modernen Sozialismus in dem Gottesreich Fichtes, in der association universelle Saint Simons und in dem sozialen Weltstaat von Rodbertus entgegentreten, in welchem die Menschheit zum Gipfelpunkt ihres Daseins emporsteigen soll, indem sie zu einer immer innigeren Verschmelzung der Individuen mit dem Lebensprozeß der Gattung fortschreitet. Freilich mit dem Unterschied, daß die „Eine Gesellschaft" dieses modernen Sozialismus als eine streng organisierte Gemeinschaft gedacht ist, während das Zukunftsideal der Stoa zurückweist auf staatslose Zustände und völlig in Eins zusammenfließt mit der Vorstellung jenes idealen Naturzustandes, für den es keines anderen als des natürlichen Rechtes bedarf. Denn dieses natürliche Recht ist im Einklang mit den Gesetzen der Natur, wie mit denen der Vernunft, welche das Weltganze beherrscht und seinen Lauf bestimmt. Die Herrschaft des Naturrechtes ist daher identisch mit der des ethischen Gesetzes, wie des Vernunftgesetzes, das eben kein anderes sein kann, als dasjenige, welches in der Natur der Dinge selbst liegt. Daher gibt es in diesem Zustand der harmonischen Übereinstimmung des Lebens der Gesellschaft mit der allgemeinen Weltordnung keinen Gegensatz gegen das Sittengesetz, keine Kriminalität. Der beste Staat — sagt Zeno — hat keine Gerichtshöfe. Das als erkanntes Naturgesetz in den Gemütern lebendig gewordene Gesetz der Vernunft wirkt als allgewaltiges organisierendes Prinzip, unter dessen Herrschaft sich alles individuelle Leben zu einem sich selbst ordnenden Kosmos harmonisch zusammenschließt, widerstrebende Tendenzen von vorneherein nicht aufkommen können.

Eine reine Phantasmagorie, durch welche das ganze Staats-

---

[1]) Dabei bleibt freilich der Widerspruch ungelöst, daß auch in diesem idealen Staate „Weise" und Thoren sich ebenso gegenüberstehen, wie in der Wirklichkeit, und daß die Forderung, alle Menschen als Mitbürger gelten zu lassen, am Ende wieder dahin modifiziert wird: Nur die „Weisen" könnten im eigentlichen und wahren Sinne als Freie und Bürger anerkannt werden. Diog. Laert. VII, 33.

ideal auf das Innerliche und Unsinnliche gestellt wird; was ja noch weiterhin seinen Ausdruck darin findet, daß in diesem Staat, wie das Recht keiner Gerichtshöfe, so der Gottesdienst keiner Tempel, die Erziehung keiner Gymnasien, der Verkehr keines Tauschmittels bedürfen soll.[1] Es verflüchtet sich hier alles ins Unbestimmte und Nebelhafte. Der spekulative doktrinäre Geist des extremen Sozialismus hat mit der Idee des sozialen Menschheitsstaates einen Höhepunkt erklommen, auf dem sich die Wirklichkeit und die Bedingungen realer Gestaltung der Ideen seinen Blicken völlig entzogen haben. Das utopische Element im Sozialismus, sein unwiderstehlicher Drang, sich in unermeßliche Perspektiven zu verlieren, hat den denkbar reinsten Ausdruck gefunden.

[1]) Diog. Laert. ebd. S. oben S. 115.







